اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَعِبْرَۃً لِّاُولِی الْاَبْصَار

سپاس کردگار کہ درین روزگار فرخ آثار رسالۂ نزہت بخش فرحت بار

(مسمّٰی بہ)

چکیدۂ خامۂ گہربار کاشف اسرار

زواہر الافکار
شرح
جواہر الاسرار

مع ترجمہ عالی گہر والا تبار ناشر آثار اسلاف کبار جناب مولوی محمد تقی حیدر صاحب سلمہ اللہ العلی الاکبر

باہتمام محمد قادر بخش

در مطبع صبح المطابع واقع جھوائی ٹولہ لکھنؤ رونق طبع یافت

فہرست مضامین رسالہ زواہر الافکار شرح جواہر الاسرار

برکندن جواہر اسرار سخن از بدخشان خیال
ہمانا بغرض آویزش آویزہ ہاے گوش شاہد
حمد بے حجابے ست کہ با این بے حجابی در
ہیچدہ ہزار حجاب است و با وجود این حجابہاے
تو بر تو بے حجاب و روشن تر از آفتاب یکتاے
کہ ہمہ ستایش را سپاسہا از وست و ہمہ
انچہ کہ ستایش و سپاس با وست ظاہر از سپاس
و ستایش اوست بلکہ واصف و موصوف ہمہ
اوست و نیز ہمہ از و متصفے کہ از اجناس ممکنات
نوع انسان را بہ تکریم عرض عام علم و تشریف

جواہر اسرار سخن بدخشان خیال سے نکالنا
بغرض زینت گوش ایسے بے حجاب کے شاہد حمد
کے ہے جو باوجود اس بے حجابی کے اٹھارہ
ہزار حجاب مین ہے اور باوجود ان تہ برتہ
حجابات کے بے حجاب اور آفتاب سے زیادہ
روشن ہے۔ ایسا یکتا کہ تمام تعریفون کی تعریف
اوسی سے ہے اور جو چیز قابل تعریف ہے وہ
اوسی کی تعریف کی وجہ سے ظاہر ہے بلکہ واصف
موصوف سب ہی وہ اوسی سے ہے ایسا دل جس اجناس
ممکنات مین سے نوع انسانی کو عرض عام علم و خلعت

خاصۂ عقل مشرف و مکرم نمود و بر سائر
موجودات معظم گردانید کہ وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْ
اٰدَمَ بعضے را بہ سوابق عنایات ازلیہ
باقصیٰ مدارج سعادات موصول کرد و برخے
را باخلاق و اعمال خیر موفق ساخت و آیۂ
اَلسَّابِقُوْنَ السَّابِقُوْنَ اُولٰٓئِکَ
الْمُقَرَّبُوْنَ لَاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا
هُمْ یَحْزَنُوْنَ در صفت ایشان فرمود
اند کے را بواسطۂ متابعت نفس از مبدأ
اصلی در بیداء عمی و غرور سرگردان ساختہ
نیل بداختری بر ناصیۂ حال ایشان کشید
کہ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ فَاِنَّ لَهٗ
مَعِیْشَةً ضَنْکًا وَّنَحْشُرُهٗ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ
اَعْمٰی۔ واند اختن گوہر سخن بزیور صلوٰۃ
محبوب برحق و ہادی مطلق است صلعم کہ
بادیہ نشینان صحرائے تحیر را از طریق افق
مبین بہ بلد امینی کہ محل اشراق نور محبت
و مطلع طلوع مہر مودت ست رسانید
فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ امتیاش را بہ صباح

خاص عقل سے مشرف کرکے تمام موجودات پر
بزرگ کیا چنانچہ فرمایا کہ ہم نے بنی آدم کو بزرگ
کیا۔ بعضون کو محض عنایت ازلی سے انتہائے
مدارج سعادات پر پہونچایا اور بہتون کو
نیک اعمال و اخلاق کی توفیق دی اور اونکی
صفت مین فرمایا کہ۔ سوہ لوگ جو سبقت لیگئے وہی
مقرب ہین اون پر خوف نہین ہے اور نہ
وہ غمگین ہوتے ہین۔ اور کچھ لوگون کو بسبب
پیروی نفس مبدأ اصلی سے دور کرکے
میدان کورچشمی و غرور مین سرگردان کیا
اور اون کی پیشانی پر بدنصیبی کا داغ دیا
کہ جس نے میری یاد سے مونہہ پھیرا اوسکی
زندگی خراب ہوئی اور او سے قیامت کے روز
اندھا اوٹھاونگا۔ اور باتون کے موتی اوس
محبوب برحق و ہادی مطلق کے دیور درود
مین گوندھنے کے لائق ہین جس نے میدان تحیر
کے تھکے ماندون کو کھلے راستے سے امن و امان کے
شہر مین جو نور محبت کے چمکنے کی جگہ اور آفتاب عنایت
کے طلوع ہونے کا مقام ہی پہونچایا کہ میری پیروی
کرو اللہ تم کو دوست رکھیگا اور اپنی امتیون کو چراغ

ہدایت وانظار صحیحہ در مشکوٰۃ بیت اللہ کہ
جلوہ گاہ انوار قدس است مقام داد
وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ وقوت
عاقلہ اولیا را بر براق اقتدار نشانیدہ بفضائے
روح افزاے اَللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ
دَرَّاشا مجال سیر ارزانی داشت وخاتمہ
محمود این ہمہ باتحاف تحف تحیات ست
بر آل اوکہ اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى در شان
شان نازل است و اصحاب او کہ بشارت
اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ
برفضیلت ایشان عائل۔

وبعد ازین چنان می نماید احقر افراد البشر
علی انور ابن حضرت قطب ولایت
نجم ہدایت سیف اللہ المسلول مقبول اہل
قبول قدوۂ علماء فحول زبدۂ کملاء فروع و
اصول حضرت حیدر الاثر مولانا وابینا شاہ
علی اکبر قلندر ابن حامل رایات ولایت
حاصل غایات ہدایت القائل بالصدق
والداعی الی الحق مشکوٰۃ القائمین

ہدایت ونظر صحیح سے مشکوٰۃ بیت اللہ مین جو
انوار قدس کا جلوخانہ ہے ٹھہرایا۔
ہم مین سے کوئی ایسا نہین جس کی جگہ مقرر نہو
اور اولیار کی قوت عاقلہ کو براق اقتدار پر بٹھا کر
اس جان بخش فضا مین سیر کرنیکی اجازت دی
کہ اللہ نے زمین کو تمھارے لیے بچھایا اور اس تمام
کلام کا حسن انجام آپ کی اولاد پر کہ جن کی
شان مین اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى نازل اور آپ
کے اصحاب پر جن کی فضیلت پر بشارت
اشداء علی الکفار رحماء بینہم شامل ہے تحائف
تحیات گذراننے سے ہے۔

اس کے بعد احقر افراد البشر علی انور ابن حضرت
قطب ولایت نجم ہدایت سیف اللہ المسلول
مقبول اہل قبول قدوۂ علماے فحول
زبدۂ کملاے فروع واصول حضرت
حیدر الاثر مولانا وابینا شاہ علی اکبر
قلندر ابن حامل رایات ولایت
حاصل غایات ہدایت قائل بصدق
وداعی بسوے حق مشکوٰۃ قائمین

سراج القانتین حضرت ابی تراب و
کاظم المظہر مولانا و جدّنا و مرشدنا شاہ
حیدر علی قلندر قدس سرہ و کاسہ لیس
خوان افادت و افاضت حضرت قدر
قدرت خازن علم اللہ معدن کلمۃ اللہ
کہف الاسلام حرز الانام محی السنۃ ضیاء
اہل الجنۃ مولانا و مرشدنا و اُستاذنا و جدّنا شاہ
تقی علی قلندر قدس سرہ چون ظاہر است
کہ سرمایۂ نفس انسانی کہ عمر است در معرض
زوال است و دفع این آفت فنا کہ بمصداق
کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَۃُ الْمَوْتِ لازم طبعی نفس
است ممتنع و محال بنابرین خردمندان
باندیشۂ صائب و رائے ثاقب طریقے
جستند در استدامت کسب و اکتساب سعادات
تا قایم مقام ثمرۂ عمر ایشان بود و پس از ایشان
باقی ماند و ازینجاست آنچہ شارع علیہ السلام فرمود
اَلدُّنْیَا مَزْرَعَۃُ الْاٰخِرَۃِ و این طریق
مستقیم را آثار خیر و افعال پسندیدہ و ذکر جمیل
نام داشتہ کہ آنچہ ازان در مدت حیات

سراج قانتین حضرت ابی تراب و
کاظم منظر مولانا و جدّنا و مرشدنا شاہ
حیدر علی قلندر قدس سرہ و کاسہ لیس
خوان افادت و افاضت حضرت قدر
قدرت خازن علم الٰہی معدن کلمۃ اللّٰہی
کہف اسلام حرز انام محی سنت ضیاے
اہل جنت مولانا و مرشدنا و جدنا و استادنا
شاہ تقی علی قلندر قدس سرہ یہ عرض کرتا ہے کہ
سرمایۂ نفس انسانی یعنی عمر معرض
زوال مین ہے اور اس آفت فنا کا دفعیہ جو
بمصداق آیۃ کل نفس ذائقۃ الموت لازم طبعی
نفس کی ہے۔ ممتنع و محال ہے اسلیے عقلمندون نے
بہت غور و فکر سے حصول سعادات کی بقا
کی ایک راہ نکالی ہے جو اون کے ثمرۂ عمر
کا قائم مقام ہو اور جس سے اونکی یادگار
باقی رہے اسی لیے آنحضرت صلعم نے فرمایا
کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور اسی طریقہ
مستقیم کا نام آثار خیر و افعال نیک و ذکر
جمیل ہے کہ جو کچھ زندگی مین حاصل

کسب نمودہ شود از عقب بیاد ماند چنانچہ
برین مضمون حدیث مصطفوی ناطق است
اِذَا مَاتَ اِبْنُ اٰدَمَ اِنْقَطَعَ عَمَلُہٗ اِلَّا عَنْ
ثَلَاثٍ عِلْمٍ عَلَّمَہُ النَّاسَ وَصَدَقَۃٍ
جَارِیَۃٍ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَوَلَدٍ صَالِحٍ یَدْعُوْ
لَہٗ بِالْخَیْرِ بَعْدَ مَوْتِہٖ ودر اخبار از ثقات
بصحت پیوستہ کہ روزے در اثناے کلام
ارسطاطالیس اسکندر را گفت کہ خدایتعالیٰ
ترا عمر جاودانی دہاد۔ اسکندر گفت اے
حکیم از خدا چیزے خواستی کہ اجابت آن
محال است حکیم گفت اے بادشاہ عمر
جاودانی تو نام نیکوے تست من از خداے
خود ذکر تو خواستم و اجابت این دعا محال
نیست و مؤید این قول است آنچہ محققان
در بیان این کہ اسکندر آب حیات یافتہ
گفتہ اند کہ آن آب حیات علم شایستہ و
سیرت بایستہ است لاجرم احقر بجواب
این سوالات شیخ محمد مقیم ہروی کہ مسمّی بہ
جواہر الاسرار اند پرداخت و آن را بہ

کیا تھا وہ بعد کو یاد رہے چنانچہ
اسی پر حدیث مصطفوی ناطق ہے۔ کہ
جب آدمی مرجاتا ہے تو اُسکے کُل اعمال منقطع ہوجاتے
ہین بجز تین باتونکے ایک وہ علم جو دوسرونکو سکھائے
دوسرے راہ خدا مین صدقہ جاریہ تیسرے اولاد صالح جو
اسکے مرنے کے بعد اسکے لیے دعاے خیر کرے اور اخبار مین
معتبر طور سے ثابت ہے کہ ایک روز اثناے کلام
مین ارسطو نے سکندر کو دعا دی کہ خداے پاک
تجھکو عمر جاودانی عطا کرے۔ سکندر نے کہا
تم نے خدا سے ایسی چیز مانگی جس کا ملنا
محال ہے۔ حکیم نے کہا کہ عمر جاودانی سے
نیکنامی مراد ہے مین نے خدا سے تیرے بقاے
نام کی دعا مانگی جس کا قبول ہونا محال
نہین ہے اور اسی کی تائید مین محققین کا یہ قول ہے
جو اونھون نے سکندر کے آب حیات پانے کے
متعلق کہا کہ آب حیات سے علم شایستہ اور
خصائل پسندیدہ مراد ہین۔ اسی لیے مین مولوی
محمد مقیم ہروی کے سوالات کے جنکا جواہر الاسرار
نام ہے جوابات لکھنے پر متوجہ ہوا اور اونکا

زواہر الافکار موسوم ساخت تادیدہ ران
را تذکارے و مرا بعد من یادگارے باشد
واللہ الموفق والمعین۔

سوال اوّل در معنی قول حق سبحانہٗ
کہ کان اللہ ولم یکن معہٗ شیئٌ بدانکہ
شی عبارت از وجود است پس ازین جا
چنان معلوم می شود کہ وجودے کہ غیر ذات
حق باشد نہ بود پس غیر او شریک اوست یا
خلق او اگرچہ الحال شریک حق موجود نیست
اما خلق موجود پس خلق ہمہ شی است وچون
او بود و شئ دیگر بجز ذات او نہ بود ہمہ او بود و
چنان نہ بود کہ فوق او یا تحت او چیزے باشد
چنانچہ شخصے پیش حضرت رسالتؐ آمد و گفت
یا رسول اللہ ہرگاہ عالم نہ بود حق کجا بود حضرت
فرمود کہ موسیٰ نیز از حق پرسید کہ وقتے کہ عالم
را تیا فریدہ بودی کجا بودی فرمود انا فی
عماءٍ رقیقٍ لا فوقہٗ ھواءٌ ولا تحتہٗ
ھواءٌ زیرا کہ ہوا فوق و تحت ابر می باشد
پس معلوم شد کہ ہرچہ بود ہمان بود پس

زواہر الافکار نام رکھا تاکہ اہل فہم کے لیے
تذکرہ اور میرے بعد میری یادگار ہو۔ اور
اللہ تعالیٰ ہی توفیق و مدد دینے والا ہے

پہلا سوال حق تعالیٰ کی اس قول کی معنی مین
کہ اللہ تھا اور اوس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔
جاننا چاہیے کہ شے سے مراد وجود ہی تو یہان کی
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ وجود جو غیر ذات
حق ہو نہ تھا تو غیر یا اوس کا شریک ہے یا
اوسکی مخلوق اگرچہ شریک حق اس وقت بھی موجود نہین
لیکن خلق موجود ہے تو خلق شے ہے اور جب
وہ تھا اور کوئی چیز سوا اوسکے نہ تھی تو سب ہی تھا
ایسا نہ تھا کہ اوس کے اوپر یا نیچے کوئی چیز ہو
چنانچہ ایک شخص نے حضرت رسالتؐ آب سے پوچھا
کہ جب عالم نہین تھا تو حق کہان تھا آپ نے
فرمایا کہ حضرت موسیٰ نے بھی خدا سے یہی پوچھا
تھا تو ارشاد ہوا تھا کہ مین ابر رقیق مین
تھا جس کے نہ اوپر ہوا تھی نہ نیچے
اس لیے کہ ہوا ابر کے نیچے اور اوپر ہوتی ہے
تو معلوم ہوا کہ جو کچھ تھا وہی تھا تو

وقتی کہ حق بود وبا او ہیچ شے نبود الحال
چگونہ با او این ہمہ اشیا موجود شدند وآن
عما چہ شد وچون ہمہ اللہ بود تحت وفوق
ودیگر جہات غیر او نہ بود اکنون کہ عالم
موجود است تحت اوست یا فوق او وجہات
بچہ جہت غیر او موجود باشند پس انچہ غیر خدا
باشد شریک او باشد ہر آئینہ این سوال را
جواب نغز فرما کہ چگونہ غیر او موجود گشت
اقول وباللہ الاصول والحول کہ این عبارت
صراحتاً در قرآن شریف موجود نیست بلکہ
در حدیث شریف است - واقعی ذات حق
بود وغیر او نہ بود چنانکہ اکنون ہست کہ ہمہ
ہست وہیچ نیست دغیر کہ شریک باشد
بر سبیل احتیاج بود یعنی خلق الحال شریک
حق مع الاحتیاج موجود است این را کہ ما
خلق می گویم نہ بود چہ کہ گوینده کجا بود - اما
ذات بحسب الذات بود تفصیل این اجمال
آنکہ حقیقت وذات واجب الوجود ہستی
محض است چہ وجوب مقتضی آن ست کہ

جب حق تھا اور اوسکے ساتھ کوئی چیز نہ تھی تو اب
کیسے یہ سب چیزین اوس سے ہوئین اور وہ
عما کیا ہوا اور جب سب اللہ ہی تھا تو تحت وفوق
اور اور جہتین اوس کی غیر نہ تھین اور اب جو عالم
موجود ہے تو اوسکے نیچے ہے یا اوپر اور دوسری جہتین
کیونکر اوس کے علاوہ موجود ہوئین کیونکہ جو کچھ غیر حق
ہوگا وہ بیشک اوسکا شریک ہوگا لہذا اس سوال کا
نہایت عمدہ جواب فرمایا جاوے کہ غیر حق کیسے موجود ہو
خدا پر بھروسہ کرکے کہتا ہون کہ صریحی یہ عبارت
کلام مجید مین نہین ہے - ہان حدیث
شریف مین ہے - واقعی بجز ذات حق کے
کچھ نہ تھا جیسے کہ اب سب کچھ ہے اور
کچھ نہین اور شرکت غیر یعنی خلق
بر سبیل احتیاج ہوگی اب وہ شریک حق
مع الاحتیاج موجود ہے یہ جس کو ہم
خلق کہتے ہین نہ تھی اسلیے کہ کہنے والا کب تھا مگر
ذات بحیثیت ذات تھی اس اجمال کی تفصیل
یہ ہے کہ حقیقت وذات واجب الوجود ہستی
محض ہے کیونکہ وجوب اس کا مقتضی ہے کہ

گردِ امکان و لوث عدم گردِ سرادقات او
نتواند گشت یعنی در غایت دوری باشد
در احتیاج بہ ہستی و شک نیست کہ ہیچ مفہومے
غیر از وجود باین صفت متجلی نیست چہ اگر
فرض کنیم کہ وجود عارض ذات واجب الوجود
است چنانچہ بعضے از متکلمان بران رفتہ اند
لازم آید کہ ذات واجب الوجود بے ملاحظہٴ
عروض وجود فی نفسہ معدوم باشد مانند
ماہیات ممکنات و در تحقق موجودیت
محتاج باشد بعلتے مغایر ذات چہ بداہت
عقل حاکم است بآنکہ علت می باید کہ اوّلاً
موجود باشد تا افاضہٴ وجود بمقتضاے علت
وجود تواند کرد پس اگر ذات واجب بر تقدیر
مغایرت با وجود مقتضی علت وجود خود باشد
لازم آید کہ پیش از وجود موجود باشد و این
بداہتہً باطل است جامیؒ می فرماید

واجب کہ وجود بخش نو و کہن است
تصویر وجود بخشش قول کن است
گویم سخن نغز کہ مغز سخن است

گرد امکان و غبار عدم اوسکے پردہائے جلال پر
نہ پڑ سکے یعنی ہرگز وہ کسی ہستی کا محتاج
نہ ہو اور اس مین شک نہین کہ بجز وجود
کوئی اس صفت سے متجلی نہین۔ کیونکہ اگر
ہم یہ فرض کرین کہ وجود ذات واجب الوجود کو
عارض ہے جیسا کہ بعض متکلمین کا خیال ہے
تو لازم آتا ہے کہ ذات واجب الوجود بے ملاحظہٴ
عروض وجود فی نفسہ ماہیات ممکنات کی طرح معدوم
اور ثبوت موجودیت مین ایسی علت کا
محتاج ہو جو مغایر ذات ہو کیونکہ صریحی
عقل یہ حکم دیتی ہے کہ پہلے علت کو
موجود ہونا چاہیے تاکہ افاضہٴ وجود بمقتضای علت
وجود کر سکے پس اگر ذات واجب بر تقدیر
مغایرت وجود مقتضی اپنے علت وجود کو ہوگی
تو لازم آئیگا کہ وجود سے پہلے موجود ہو اور یہ
صریحی باطل ہے مولانا جامی فرماتے ہین

واجب جو نئے اور پرانے کا وجود بخشنے والا ہے۔
وجود کی تصویر قول کن کی بخشش ہے۔
مین ایسی لطیف بات کہتا ہون جو تمام باتون کا خلاصہ ہے

هستی است که هم هستی و هم هست کن است

درین رباعی اشاره است باتحاد وجود واجب
باحقیقتش چنانچه مذهب حکما و صوفیه
موحدین است بیانش آنکه موجودات را
بتقسیم عقلی سه مرتبه می تواند بود اول موجودیکه
وجود وے مغایر ذات وے باشد و مستفاد
از غیر چنانکه ممکنات اند دوم موجودے که
حقیقت وے مغایر وجود وے باشد و
مقتضی آن بر وجہے که انفکاک وجود از وے
محال باشد و اگرچه بنا بر تغایر ذات و وجود
تصور انفکاک ممکن است چون واجب الوجود
بر مذہب متکلمین، سوم موجودے که وجود
او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود
بود نه بامرے مغایر ذات ولاشک چنین
موجود واجب بود زیرا که انفکاک شئ
از نفس خودش تصور نمیتوان کرد پس چگونه
بحسب خارج واقع تواند شد و پوشیده نماند
که اکمل مراتب وجود مرتبه سوم است
و فطرت سلیمه جازم است بآنکه واجب تعالی

کہ ہستی ہی خود ہستی اور ہست کرنے والی ہے

اس رباعی مین وجود واجب اور حقیقت واجب
کے اتحاد کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ مذہب
حکما و صوفیہ موحدین کا ہے جس کا بیان
یہ ہے کہ عقلاً موجودات کے تین مرتبہ ہین اوّل
وہ جس کا وجود اوس کے مغایر ذات ہو اور
غیر سے مستفاد جیسے ممکنات دوسرے وہ جسکی
حقیقت اوس کے وجود کی مغایر اور اوسکی
مقتضی ہو اس طرح کہ وجود کا انفکاک اوس سے
محال ہو اگرچہ ذات اور وجود کے مغایر ہونیکی وجہ سے
انفکاک کا تصور ممکن ہے جیسے واجب الوجود
بر مذہب متکلمین تیسرے وہ جس کا وجود
اوسکا عین ذات ہو یعنی بذات خود موجود ہو
نہ کسی غیر سے ایسا وجود واجب ہو گا
کیونکہ جب انفکاک شے اپنی ذات
سے متصور نہین ہو سکتا تو خارجاً کیسے
ہو سکتا ہے اور یہ امر مخفی نہین کہ مراتب
وجود مین سب سے کامل تیسرا مرتبہ ہے
اور فطرت سلیمہ اسکا یقین کرتی ہے کہ واجب تعالی کو

می باید کہ بر اکمل مراتب وجود بود و ازین جا
علوم شد کہ چون لفظ وجود و ہستی بر واجب
اطلاق کنند مراد بآن ذاتے باشد کہ موجود
است بہ نفس خود و مُوجد است غیر خود را نہ
کون و حصول و تحقق کہ معانی مصدریہ و
مفہومات اعتباریہ اند کہ آن را تحقق و وجودے
نیست مگر در ذہن تعالیٰ عَنْ ذَالِکَ
عُلُوًّا کَبِیْرًا و صوفیہ مراتب موجودات را
در موجودیت تمثیل بہ نور کردہ اند و گفتہ کہ
اشیاء نورانی در نورانیت ہمچو این وجود مطلق
سہ مرتبہ دارند و کیفیت اتحاد وجود واجب
با حقیقتش این چنین می گویند کہ ہر چیز یکہ
مغایر وجود است بحیثیتے کہ نہ عین مفہوم
وجود باشد و نہ غیر چون انسان مثلاً مادام
کہ ضم نہ کردہ شود وجود بوے متصف
نمی گردد بہ وجود فی نفس الامر پس ہر چیز یکہ
مغایر باشد مر وجود را در موجودیت فی
نفس الامر محتاج باشد بغیر خود کہ وجود است
و ہر چہ محتاج باشد بغیر خود در موجودیت

اکمل مراتب وجود پر ہونا چاہیے اور یہین سے
معلوم ہوا کہ جب لفظ وجود و ہستی واجب پر
بولین گے تو اوس سے وہ ذات مراد ہوگی
جو بخود موجود اور اپنے غیر کی موجد ہے نہ
کون و حصول و تحقق جو معانی مصدریہ
و مفہومات اعتباریہ ہین جن کا ذہن کے سوا
ثبوت و وجود نہین - اور جناب باری اس سے
بہت برتر ہے - اور صوفیہ مراتب موجودات کی
موجودیت مین نور سے مثال دیتے ہین اور کہتے ہین
کہ اشیاء نورانی نورانیت مین وجود مطلق
کی طرح تین مرتبے رکھتے ہین اور وجود واجب کی
اوسکی حقیقت سے متحد ہونیکی کیفیت یون بیان کرتے ہین
کہ جو چیز وجود سے اس طرح مغایر ہو کہ نہ عین مفہوم
وجود ہو نہ غیر جیسے انسان کہ جب تک وجود
اوس مین ملایا نہ جاوے وہ واقعی وجود سے
متصف نہین ہوتا تو جو چیز موجود ہونے
مین واقعی وجود کی مغایر ہوگی وہ اپنے غیر
یعنی وجود کی محتاج ہوگی - اور جو موجود
ہونے مین غیر کی محتاج ہوگی - وہ

ممکن ست زیرا کہ ممکن عبارت ست از
چیزے کہ در موجودیت خود محتاج بہ غیر
باشد پس ہر چیزے کہ مغایر باشد مر وجود
را واجب نہ تواند بود و بہ براہین عقلیہ
ثابت شدہ کہ واجب موجود است پس
واجب نہ تواند بود مگر وجود

سوال اگر کسے پرسد کہ ممکن آنست کہ در
موجودیت خود محتاج بغیرے بود کہ موجد
وے باشد نہ وجود وے۔

جواب چیزے کہ در موجودیت خود محتاج
بغیر است استفادۂ وجود از غیر می کند
و ہر چہ استفادۂ وجود از غیر کند ممکن ست
خواہ آن غیر را وجود گویند خواہ موجد
و قائلان اتحاد وجود با واجب دو فرقہ اند
اول حکما و ایشان می گویند کہ واجب الوجود
نہ بود کہ کلی باشد یعنی نشاید کہ او را کلیت
و عموم عارض باشد زیرا کہ وجود کلی در
خارج بے تعین صورت نہ بندد پس لازم
آید کہ واجب الوجود مرکب باشد از ان

ممکن ہوگی۔ کیونکہ ممکن وہ ہے جو اپنے
موجود ہونے مین غیر کا محتاج ہو تو جو چیز
وجود کی مغایر ہوگی وہ واجب نہین
ہو سکتی اور دلائل عقلی سے ثابت
ہو چکا کہ واجب موجود ہے لہذا واجب
وجود ہوا۔

سوال۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ممکن وہ ہے جو اپنی
موجودیت مین اوس غیر کا محتاج ہو جو اوسکا
موجد ہو نہ اوس کا وجود۔

جواب جو چیز اپنے موجود ہونے مین غیر کی محتاج
ہے وہ غیر سے موجود ہوگی اور جو غیر
سے موجود ہو وہ ممکن ہے۔ چاہے اوسے
وجود کہین یا موجد۔ اور جو لوگ وجود کے واجب
سے متحد ہونے کے قائل ہین وہ دو گروہ ہین
اول حکما یہ لوگ کہتے ہین کہ واجب الوجود کو
کلی نہین ہونا چاہیے یعنی اوس کو کلیت و
عموم عارض نہ ہونا چاہیے کیونکہ وجود کلی
بظاہر بلا تعین کے متصور نہین تو واجب الوجود
کا اوس امر کلی سے مرکب ہونا لازم آئیگا

امر کلی و تعین و ترکب واجب محال است
چنانکہ مشہور است بلکہ واجب باید کہ فی حد
ذاتہ متعین باشد یعنی تعین وے عین
ذاتش باشد چنانکہ وجود وے عین
ذات وے است تا تعدد و تکثر و ترکب
در وے صورت نہ بندد و حینئذ موجودیت
اشیا عبارت ازان باشد کہ ایشان را با
حضرت وجود تعلقے خاص و نسبتے معین
ہست و از آنحضرت بر ایشان پرتو ست
نہ آنکہ وجود مر ایشان را عارض است یا در
ایشان حاصل و برین تقدیر موجود مفہومے
باشد کلی محمول بر امور متکثرہ و وجود جزئی
حقیقی ممتنع الاشتراک بین الکثیرین۔
سوال اگر کسے گوید کہ متبادر بذہن از لفظ
وجود مفہومے است مشترک میان چیزہاے
بسیار پس چون جزئی حقیقی باشد۔
جواب۔ گویم سخن در حقیقت وجود است
نہ در انچہ متبادر می شود از لفظ وجود پس
باید کہ حقیقت وجود جزئی حقیقی باشد

اور واجب کا مرکب و معین ہونا محال ہے
جیسا کہ مشہور ہے بلکہ واجب کو اپنی ذات
مین متعین ہونا چاہیے یعنی اوس کا تعین
عین ذات ہو جیسے اوس کا وجود عین ذات
ہے تا کہ تعدد و تکثر و ترکب اوس مین
نہ ہو سکے اور اس وقت موجودیت اشیا
سے یہ مراد ہوگی کہ ان کو حضرت وجود سے
ایک خاص تعلق اور نسبت ہے جس
سے ان پر ایک پرتو ہے نہ یہ کہ وجود
ان کو عارض ہے یا انھین حاصل اور
اس صورت مین موجود ایک مفہوم کلی ہوگا
جو امور متکثرہ اور وجود جزئی حقیقی پر
جو بہت سی چیزون مین مشترک نہو محمول ہوگا
سوال اگر کوئی یہ کہے کہ ذہن مین یہ بات
آتی ہے کہ لفظ وجود سے وہ مفہوم مراد ہے
جو بہت سی چیزون مین مشترک ہو تو جزئی حقیقی کیسے ہوگا
جواب۔ مین کہونگا کہ کلام حقیقت وجود مین ہے
نہ اوسمین جو ذہن مین لفظ وجود سے پیدا ہوتی ہے
پس چاہیے کہ حقیقت وجود جزئی حقیقی ہو۔

ومفہوم کلی متبادر از لفظ وجود عرض عام
نسبت بآن حقیقت چون مفہوم واجب
قیاس بحقیقتش فرقۂ دوم صوفیہ
قائلین بوحدت وجود اند می گویند کہ
ورای طور عقل طورے ست کہ دران
بطریق مکاشفہ ومشاہدہ چیزے چند
منکشف می گردند کہ عقل از ادراک آن
عاجز است چنانکہ حواس از ادراک
معقولات کہ مدرکات عقل اند عاجز اند
ودران طور متحقق شدہ کہ حقیقت وجود کہ
عین واجب الوجود است نہ کلی است و
نہ جزئی ونہ خاص ونہ عام بلکہ مطلق ست
از ہمہ قیود تا حدیکہ از قید اطلاق نیز معرا است
بران قیاس کہ ارباب علوم عقلیہ در کلی
طبعی گفتہ اند وآن حقیقت در ہمہ اشیا کہ
موصوف اند بوجود تجلی ظہور کردہ است بآن
معنی کہ ہیچ چیز ازان حقیقت خالی نیست
چہ کہ اگر از حقیقت وجود بکلی خالی بودے
اصلا بوجود موصوف نہ گشتے وحقیقت وجود

اور مفہوم کلی لفظ وجود سے متبادر عرض عام
ہے اوس حقیقت کی طرف نسبت کی وجہ سے
جیسے مفہوم واجب اوس کی حقیقت کے قیاس
سے فرقۂ دوم حضرات صوفیۂ قائلین وحدت
وجود مین وہ کہتے ہین کہ طور عقل کے علاوہ
ایک طور اور ہے جس مین بطور مکاشفہ و
مشاہدہ کچھ چیزین ایسی منکشف ہوتی ہین
جس کے ادراک سے عقل عاجز ہے جس
طرح معقولات عقل کے ادراک سے حواس
عاجز ہین اور اوس طور مین یہ ثابت ہوا کہ
حقیقت وجود عین واجب الوجود ہے نہ کلی
ہے نہ جزئی نہ خاص نہ عام بلکہ تمام قیود
سے مطلق ہے یہان تک کہ قید اطلاق سے
بھی اوس قیاس پر جو ارباب علوم عقلیہ نے
کلی طبعی مین کہا ہے اور اوس حقیقت نے تمام
اشیا مین جو وجود سے موصوف ہین
ایسی تجلی ظہوری کی ہے کہ کوئی چیز اوس حقیقت
سے خالی نہین اگر کوئی چیز حقیقت وجود سے
بالکل خالی ہوتی تو ہرگز وجود سے موصوف نہوتی اور حقیقت وجود

از حیثیت اطلاق مشار الیہ و محکوم علیہ
نمی شود بہ ہیچ حکمے و شناختہ نمی گردد بہ ہیچ
وصفے و اضافت کردہ نمی شود بہ ہیچ نسبتے
از نسب چون حدوث و قدم وغیرہا زیراکہ
این ہمہ مقتضی تعین و تقید است و شک
نیست دران کہ تعین و تقید خواہ اخص
تعینات باشد مطلقاً چون تعینات شخصیہ
جزئیہ خواہ اعم و اوسع ہمہ تعینات مطلقاً
چون تعین اول و خواہ اخص اعم من وجہٍ
چون تعینات متوسطہ بینہما پس ہیچک ازین
تعینات حضرت وجود را جل جلالہ من حیث
ہو لازم نیست بلکہ لزوم آن بحسب مراتب
و مقامات مشار الیہا است بقولہ
رفیع الدرجات ذو العرش پس میگردد
مطلق و مقید و کلی و جزئی و عام و خاص
و واحد و کثیر بے حصول تغیر و تبدل
در ذات و حقیقتش وقتے کہ ملاحظہ کردہ
شود باعتبار اطلاق و فعل و تاثیر و
وحدت کہ علو مرتبہ الوہیت است

من حیث الاطلاق مشار الیہ اور محکوم علیہ
نہین ہوتی اور نہ کسی وصف سے پہچانی جاتی
اور نہ کسی نسبت سے مثل نسبت حدوث
و قدم کے منسوب و مضاف کی جاتی ہے
اس لیے کہ یہ سب مقتضاے تعین و تقید ہے
اور اس مین شک نہین کہ تعین و تقید خواہ
اخص تعینات ہو مطلقاً جیسے تعینات شخصیہ
جزئیہ خواہ اعم تعینات ہو مطلقاً جیسے
تعین اول اور خواہ اخص اعم من وجہٍ
جیسے تعینات متوسطہ تو ان تعینات مین
سے کوئی بھی حضرت وجود جل جلالہ کو
من حیث الہویت لازم نہین ہے بلکہ اون کا
لزوم موافق مراتب و مقامات مشار الیہا کے
ہے خود فرماتا ہی کہ رفیع الدرجات ذو العرش
پس وہی بغیر تغیر و تبدل ذات و حقیقت
کے مطلق و مقید و کلی و جزئی و عام و خاص و
واحد و کثیر ہوتا ہے جب باعتبار اطلاق
و فعل و تاثیر و وحدت جو اعلے مرتبہ
الوہیت ہے ملاحظہ کیا جاے تو

وهي حقيقة الحق ومراد است
وجوب ذاتی وقدم ووقتے کہ ملاحظہ
گردہ شود باعتبار تقید وانفعال وتاثر
وانسفال وقابلیت وجود از حقیقت
واجب بالفیض والتجلی حقیقت عالم است
ومراد است امکان ذاتی وحدوث
وغیرہما من الصفات واین باعتبار
تنزل است بعالم وتجلی او بہ صور علمیہ کہ
معبر است باعیان ثابتہ وچون ہر دو
حقیقتین مفترقتین را لازم است از اصلے
کہ ایشان درروے واحد باشند واو در
ایشان متعدد زیراکہ واحد اصل عدد است
وعدد تفصیل واحد ناچار است از حقیقت
ثالثہ کہ جامع باشد بین الاطلاق
والتقید والفعل والانفعال ومطلق باشد
از وجہے ومقید از وجہے وفاعل باعتبارے
ومنفعل باعتبارے واین حقیقت احدیت
جمع حقیقتین مذکورتین است ولہا
مرتبۃ الاولیۃ الکبرٰی والاخرتیۃ

حقیقت حقہ ہے اور اوسی کے لیے وجوب
ذاتی اور قدم ہے - اور جب بہ اعتبار
تقید اور انفعال اور تاثر کے اور حقیقت
واجب سے بہ فیض وتجلی وجود قبول
کرنے کے ملاحظہ کیا جاے تو حقیقت عالم
ہے اور اوسی کے لیے امکان ذاتی اور
حدوث وغیرہ ہین اور یہ عالم معانی کی
طرف تنزل اور صور علمیہ مین (جو معبر بہ اعیان
ثابتہ ہین) تجلی کے اعتبار سے ہے اور
چونکہ ان دونون حقیقتون کے لیے ایک
ایسی اصل ضروری ہے جس مین وہ ایک
ہون اور وہ اوس مین متعدد کیونکہ واحد اصل
عدد ہے اور عدد تفصیل واحد لہذا تیسری
حقیقت کا ہونا ضروری ہے جو اطلاق و
تقید وفعل وانفعال کی جامع اور ایک وجہ
سے مطلق اور دوسری وجہ سے مقید اور ایک
اعتبار سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے منفعل ہو
اور یہ حقیقت احدیت ان دونون حقیقتون کی جامع
ہے اور اسی کے لیے مرتبہ اولیت کبرے وآخریت

العظمیٰ و مراد از پرسنده در قول سایل
که شخصے از حضرت رسالت پرسید ابو رزین
عقیلی است بروایت ترمذی و مراد از ابر
مرتبۂ احدیت است نزد صوفیه یعنی غیر او
به این مرتبه و کیف تعلق آن آگاه نیست
عقول بنی آدم از ادراک قاصر و از اوصاف
کنهش نارسا وجود او باہمه اشیا بدین تمہید
توان فہمید که وجود مطلق و ہستی محض را
بروجہے که باطلاق نیز مقید نه باشد که آن را
غیب الغیب و ہویت غیب نیز گویند
اول معنی که لازم است وحدت حقیقی ست
چه ہر وجود عدم محض است تغایر و تقابل
و آنچه از لوازم دوئی است اصلا به او
اعتبار نه توان کرد تا حدیکه عدم اعتبار
کثرت نیز در مفہوم معتبر نیست و ازین مقام
گفته اند هُوَ وَاحِدٌ لَا كَالْعَدَدِ این واحد
را باین وجه چند وجه لازم است یکے آنکه
او را مقابلے نیست چه ہیچ چیز از و خارج
نیست تا ثانی مقابل او تواند بود دیگر آنکه

غلطی ہے اور سائل کے قول مین کہ ایک شخص
نے رسول اللہ صلعم سے پوچھا تھا وہ پوچھنے
والے ابو رزین عقیلی ہین بروایت ترمذی
اور صوفیہ کے نزدیک ابر سے مرتبۂ احدیت
مراد ہے یعنی بجز اُس کے کوئی اس مرتبہ
اور اوسکی کیفیت تعلق سے آگاہ نہین سب
کی عقلین اوسکے ادراک سے قاصر اور اوس کے
اوصاف کُنہ بیان کرنے سے عاجز ہین تمام
اشیا مین اوس کا وجود یون سمجھنا چاہیے کہ وجود
مطلق و ہستی محض کو جو مقید باطلاق بھی نہو
اور جس کو غیب الغیب اور ہویت غیب کہتے ہین
پہلی چیز جو لازم ہے وحدت حقیقی ہے کیونکہ
ہر وجود عدم محض ہے جس مین تغایر و تقابل
و لوازم دوئی بالکل معتبر نہین حتی کہ عدم اعتبار
کثرت بھی معتبر نہین اور اسی لیے کہا ہے
کہ وہ واحد عددی نہین ہے اور اس واحد کو
اس طرح سے چند وجہین لازم ہین ایک کہ
اوس کے مقابل کوئی چیز نہین کیونکہ کوئی چیز
اوس سے الگ نہین جو اوسکا مقابل ہو دوسرے وہ

مستجمع اضداد و نقایض است بجہت
آنکہ عین ہمہ است و الا تغیر را حکمے درو
باشد و باین اعتبار اورا ہویت مطلقہ
گویند کہ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ
شیخ ابو سعید خراز ازین جا فرمود عَرَفْتُ اللّٰہَ
مُجْتَمِعًا بَيْنَ الْاَضْدَادِ دیگر آنکہ طریان
وجوہ تقیدات منافی ظہور احکام اطلاق
او نیست بلکہ تمامی سلطنت اطلاق
وحدت بہ تضاعف قیود و احاطہ بہ ہمہ
اطوار تعلقات و تقیدات و متقابلات است
و این وحدت را وحدت حقیقیہ گویند
کہ بہ مثابۂ ماہیت لابشرط است وچون
حقیقت ہستی را با عدم تقید و اعتبار
چیزے کہ اورا از صرافت وحدت بیرون
برد ملاحظہ کنند چنانکہ جمیع نسب و اضافات
درو منتفی بود مقید باشد بہ وحدت و اطلاق
صرف کہ مسمے است بحضرت احدیت
و تعین اول و تجلی اول و حقیقت محمدی

جامع اضداد و نقایض ہے اس لیے کہ وہ
سب کا عین ہے ورنہ متعین ہوگا اسی لیے
اوس کو ہویت مطلقہ کہتے ہین کہ وہ اول اور
آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کو
جانتا ہے۔ شیخ ابو سعید خراز یہین سے
فرماتے ہین کہ مین نے اللہ کو جامعیت اضداد
کی وجہ سے پہچانا اور دوسرے یہ کہ وجوہ تقیدات
کا غلبہ ظہور احکام اطلاق کے منافی نہین بلکہ
تمامی سلطنت اطلاق وحدت قیود کے
بڑھنے اور تمام اطوار تعلقات و تقیدات و
متقابلات کے احاطہ کرنے سے ہے اور
اس وحدت کو وحدت حقیقیہ کہتے ہین جو
بمنزلۂ ماہیت لابشرط کے ہے اور جب
حقیقت ہستی کو بلا قید و اعتبار اوس چیز کے
جس نے اوس کو صرافت وحدت سے خارج
کیا ہے یون ملاحظہ کرین کہ تمام نسب و
اضافات اوس مین منتفی ہون تو مقید
بہ وحدت و اطلاق صرف ہوگا جو حضرت
احدیت و تعین اول و تجلی اول و حقیقت محمدی

و مقام او ادنی بحسب اعتبارات و
این وحدت را احدیت مطلقہ گویند
بمنزلۂ ماہیت بشرط لا و چون شمول و
احاطۂ حقیقت ہستی مر جمیع شیونات و
مظاہر را و اندراج ہمہ در تحت او ملاحظہ
کنند این مرتبہ را حضرت واحدیت
می گویند کہ منشأ کثرت نسب است چنانکہ
نصفیت واحد اثنین را و ثلثہ او ثلاثیہ را
و بحسب اعتبارات موسوم است بہ تعین
ثانی و نفس رحمانی و برزخ جامع و قاب
قوسین و این وحدت را واحدیت و
الوہیت می گویند کہ منشأ اسماء و صفات
الٰہی است و عما عبارت ازین مرتبہ است
چہ عما ابرے تنک است کہ واسطہ میان
آفتاب و نظارہ است و چون واحدیت
منشأ کثرت است اشارتے بہ کیفیت ظہور
کثرات ظاہر می رود تا تحقق اسماء و صفات
و عوالم معلوم گردد و چون تقاضاے
حقیقت بہ ہستی ظہور تام است و ظہور

و مقام او ادنی سے بحسب اعتبارات موسوم
ہے اور اس وحدت کو احدیت مطلقہ کہتے ہین
بمنزلہ ماہیت بشرط لا کے اور جب بہ شمول اور
احاطہ حقیقت ہستی تمام شیونات و مظاہر
مین اور اون کا اندراج اوس مین ملاحظہ
کرین گے تو اوس کو حضرت واحدیت کہین گے
جو منشاء کثرت نسبی ہے جس طرح ایک
کی نصفیت دو کو اور تہائی تین کو اور جو
بحسب اعتبارات تعین ثانی و نفس رحمانی
و برزخ جامع و قاب قوسین سے موسوم
ہے اور اس وحدت کو واحدیت و الوہیت
کہتے ہین جو منشأ اسماء و صفات الٰہی ہے
اور یہی مرتبہ عما ہے کیونکہ عما وہ ہلکا ابر
ہے جو آفتاب و نظارہ مین واسطہ ہے
اور چونکہ واحدیت منشأ کثرت ہے تو ایک
اشارہ کیفیت ظہور کثرات ظاہر کی طرف
کیا جاتا ہے تا کہ ثبوت اسماء و صفات
و عوالم معلوم ہو اور چونکہ حقیقت کا تقاضا
ظہور تام ہونا ہے اور ظہور سبب

موجب کثرت وکثرت بے تخالف و
تغایر متصور نہ وظہور صور متکثرہ بر وجہے کہ
ہر صورت کہ در قوت وفعل باشد وانچہ
در خارج متحقق گردد وہر چہ در وہم و
خیال نماید ودر حیطۂ عقل در آید با جمیع
نسب واضافات واعتبارات وتعینات
از وبیرون نباشد از مقتضیات ذاتی
وجود است واین ظہور کہ غایتِ آن
معرفت وبازیافت خود است در خود
بصورت ہمہ تنزلات وتعینات ممکنہ از
جہت ضیق مقام بحرکت ذاتی وحبی و
عشق معبر است چنانکہ از فحوائے حدیث
کُنتُ کَنزاً مفہوم می شود واین صور متکثرہ
راچون فی نفسہا ملاحظہ کنند تساوی
ہستی ونیستی را نسبت باذوات ایشان
امکان گویند وآن صور متکثرہ را اعیان
ممکنات وچون نفس ہستی را ہستی
ضرور است ضَرُورَۃ ثبُوتِ الشَّیٔ
لِنَفسِہٖ این ضرورت را وجوب وجود

کثرت ہے اور کثرت بلا تغایر وتخالف
متصور نہین اور صور متکثرہ کا ظہور اس طرح پر
کہ جو صورت قوت وفعل مین ہو یا جو کچھہ
خارجاً ثابت ہو یا وہم وخیال مین آئے
اور عقلاً معلوم ہوسکے مع کل نسب و
اعتبارات واضافات وتعینات کے
اوس سے باہر نہ ہون گے یہ سب وجود کے
مقتضیات ذاتی ہین اور یہ ظہور جس کی
غایت معرفت اور اپنی یافت اپنے ہی
مین بصورت تمام تنزلات وتعینات ممکنہ
کے ہے حرکت ذاتی وحبی وعشقی سے معبّر
ہے جیسا کہ حدیث کُنتُ کَنزاً سے
معلوم ہوتا ہے اور ان صور کثیرہ کو جب
فی نفسہا ملاحظہ کرین گے اور ہستی ونیستی
کے مساوات کو اون کی ذات سے
نسبت دین گے تو امکان کہین گے اور اون
صور متکثرہ کو اعیان ممکنات اور چونکہ
نفس ہستی کو ہستی ضروری ہے بضرورت ثبوت
شئی لنفسہ کے تو اس ضرورت کو وجوب وجود

می گویند و توجہ ذات را بہ ظہور در صور
جمیع ممکنات فی نفسہ الوہیت پس روشن
گشت کہ اول صفتے کہ از لوازم ظہور است
یعنی ظہور وجود در صور متکثرہ و ظہور و یافت
این صور در عین ہر یک کما ھی علیھا
الیٰ غیر النہایۃ مستلزم ظہور وجود ذات
در عین حقیقت خود پس تمام صور متکثرہ را
بہ این حیثیت صور کلی گویند و حقایق
کلیہ این صور را اعیان ثابتہ و این
ظہور را ازین جہت کہ روشن کنندۂ چیزہا ست
نور گویند اللّٰہ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
و ازان حیثیت کہ تحقق ہر چیز بہ آن ست
بہ وجود اضافی موسوم شدہ و چون نسبت
ظہور وجود بانفس این صور متکثرہ کہ طرفے
وجود و عدم نسبت با ذوات ایشان
مساویست ملاحظہ کنند تمکنے کہ حقیقت
وجود را از ایجاد و اعدام نسبت با ذوات
ایشان حاصل است اعتبار نمایند
قدرت است و تعلق بہ امر اعیان و

کہتے ہین اور ذات کے توجہ ظہور کو جو کل ممکنات
کی صورت مین فی نفسہ ہے الوہیت کہتے
ہین تو معلوم ہوا کہ پہلی جو صفت لوازمِ ظہور
سے ہے یعنی وجود کا ظہور صور متکثرہ مین
اور ان صورتون کا ظہور اور ہر ایک کی
یافت اوس کے عین مین جیسے کہ وہ اپنی
ذات مین ہے یہ عین اپنی ذات مین وجود
کے ظہور کو مستلزم ہے تو تمام صور متکثرہ
کو اس حیثیت سے صُوَرِ کلی اور ان صورتون
کے حقایق کلیہ کو اعیان ثابتہ اور اس
ظہور کو بہ حیثیت منوّرِ اشیا ہونے کے نور
کہتے ہین اللّٰہ آسمانون اور زمینون کا نور ہے
اور اس لحاظ سے کہ اوس سے ہر چیز کا ثبوت
ہے اُسی کو وجود اضافی کہتے ہین اور جب
ظہور وجود کی نسبت کو صور متکثرہ کے ساتھ
جس مین وجود و عدم دونون اون کی ذات
کی نسبت سے مساوی ہین ملاحظہ کرین اور تمکن
جو حقیقت وجود کو موجود و معدوم ہونے کی نسبت اُنکی
ذاتون سے حاصل ہے اعتبار کرین تو یہ قدرت ہے اور تعلق بالامر

اکوان را خلق می گویند پس اکنون
بدان کہ خلق بہ او موجود است بر سبیل
خروج شعاع از آفتاب و آن مرتبہ
کہ معبر بہ عما است بر طرف گشت و ھم
درو پنہان شد چون حدت آفتاب
ہنگام زوال مختار است تا ہنگامے کہ
خواست در عما ماند اکنون بے عما است
یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

سے اعیان و اکوان کو خلق کہتے ہین تو معلوم
ہوا کہ خلق اوس سے اس طرح موجود ہے
جیسے آفتاب سے شعاع اور وہ مرتبۂ
عمائی برطرف ہوگیا اور اوسی مین چھپ گیا
جیسے حدت آفتاب زوال کے وقت اوسمین
چھپ جاتی ہے مختار ہے جب تک چاہا عما
مین رہا اب بے عما کے ہے - اللہ جو چاہتا
ہے کرتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اسکا حکم کرتا ہے

۵ جلوہ اش ہر دم بشانے دیگرست
ہر کسے راز و بیانے دیگرست

۵ اوس کی تجلی ہر گھڑی نت نئی ہے
اور ہر شخص اُس کی نت نئی تعریف کرتا ہے

عالم تحت امر اوست نہ من حیث الجہت
بلکہ من حیث الامر این جا جہات راہ
ندارند نسبت حق با عالم نسبت طاق
است با دیوار و ظہور حق در مرآت اعیان
ممکنات است کہ معدوم اند و ہمچنان
بر صرافت عدم باقی چنانچہ آب
باوجود لون ظرف کہ درو ظاہر است
ہمچنان بر بے رنگی خود باقی ست چہ
لونے کہ درو مے نماید غیر اوست نہ لون او

عالم نہ من حیث الجہت بلکہ من حیث الامر
اوس کے زیر حکم ہے وہان جہت کی
گنجایش نہین حق کی نسبت عالم سے
ایسی ہے جیسے طاق کی دیوار سے اور ظہور
حق آئینہ اعیان ممکنات مین ہے جو معدوم
اور اپنی صرافت عدمی پر باقی ہین جیسے
پانی کہ باوجود ظرف کے رنگ ظاہر ہونے
کے اپنی بے رنگی ہی پر ہے کیونکہ جو رنگ
اوس مین معلوم ہوتا ہے وہ خود اوسکا نہین ہے

و عالم عبارت است ازان اعیان کہ بواسطہ
فیض تجلی حق نمایشے دارند پس نظام
عالم بہ واسطۂ آن ہستی و این نیستی است
و اعیان نظر بہ وحدت ذاتی حق و
واحدیت او مستہلک و فانی اند و این
صفت قہر و جلال است کہ مقتضی نفی
ماسوا است و نظر بہ تجلی حق و ظہور او در
مرایائے صفات کہ ایشان موجود اند
باین معنی کہ موجود نمایند و این حیثیت
صفت اکرام است کہ مستدعی ظہور حق است
دران مرائی و مجالی محقق دوانی گفتہ
کہ محققان گویند کہ شدت ظہور مدرک
مانع ادراک می شود بمثابۂ تیرگی کہ از تحدیق
نظر در قرص آفتاب بہ ابصار رسد و
نماینده ہر چیزے کہ از غایت ظہور ادراک
آن نہ توان کرد تا چیزے ستر اشعۂ
سطوات غلبۂ ظہور او نہ کند و را نہ تواند نمود
پس شاید کہ چیزے مظلم ہمچو عدم مطلق
نماینده روشنی کامل چون وجود مطلق شود

اور عالم اونھین اعیان سے مراد ہے جو
بواسطہ فیض تجلی حق ظاہر ہین تو نظام عالم
اوس ہستی اور اس نیستی سے ہے اور وہ اعیان
بہ نظر وحدت ذاتی و واحدیت حق اوسی
مین فانی ہین اور یہی صفت قہر و جلال
مقتضی نفی ماسوا ہے اور بہ نظر تجلی حق اور
آئینہ صفات مین اوس کے ظہور کے وہ موجود
ہین اور یہ بحیثیت صفت اکرام ہے جو حق
کے ظہور کا اون آئینون مین طالب ہے
محقق دوانی کہتے ہین کہ محققین کے نزدیک
شدت ظہور مُدرَک مانع ادراک ہوتا ہے
جیسے قرصِ آفتاب دیکھنے سے نظر مین
تیرگی آجاتی ہے اور ایسی چیز کی جس کا
غایت ظہور سے ادراک نہین ہو سکتا
کوئی چیز نماینده نہین ہو سکتی جب تک
دوسری چیز اوس کے غلبۂ ظہور کی
روکنے والی نہ ہو تو چاہیے کہ کوئی تاریک
شے عدم مطلق کی طرح روشنی
کامل یعنی وجود مطلق کی نماینده ہو

یا روشنی ضعیف یعنی عدم ممکن کہ آن را
عدم اضافی گویند نماینده روشن تر
از خود گردد چون آئینہ نسبت بہ قرص آفتاب
و تقابل میان نموده و نماینده ضروری است
و مقابل ہستی جز نیستی نیست و نماینده تا
بہ نیستی بعضے صفات متصف نہ گردد و
بہ تجلیہ و تصفیہ موصوف نہ شود نمایندگی
ازو نیاید بلکہ بہ حقیقت نماینده ہستی آن
نیستی است چنانکہ نماینده نور کامل تاریکیست
تمثیل آئینہ تا بکلی از لون خالی نباشد
لون نہ نماید ازین جہت مجلی و مظہر وجود حق
جز ممکنات کہ معدوم اند فی حد ذاتہا
نہ توانند بود چہ مظہر تا از صفاتے کہ مظہر
آن ست خالی نباشد اظہار صفات غیر
ازو نیاید و مظہریت را نشاید چہ ظہور
صفات او مانع ظہور صفات غیر گردد
چنانچہ در مثال آئینہ و آب روشن است
و ایضاً اشار المحقق الدوانی
فی الرباعیۃ ع

یا یہ کہ ضعیف روشنی یعنی عدم ممکن جس کو عدم
اضافی کہتے ہین وہ اپنی سے زیادہ روشن چیز
کی نمایندہ ہو جیسے آئینہ بہ نسبت قرص آفتاب
کے اور دیکھنے اور دکھانے والی چیز مین تقابلہ
ضروری ہے اور ہستی کا مقابل نیستی کے سوا
کچھ ہے نہین اور دکھانے والا جب تک بعض
صفات کی نیستی اور تجلیہ و تصفیہ سے متصف
نہ ہوگا اوس سے نمایندگی نہین ہوسکتی بلکہ
حقیقتًا نمایندہ ہستی نیستی ہے جیسے نور کامل
کی نمایندہ تاریکی آئینہ جب تک رنگ سے
خالی نہین ہوتا اوس مین رنگ نہین معلوم ہوتا
اس لیے ممکنات کے سوا جو اپنی ذات مین
معدوم ہین کوئی مظہر وجود حق ہو نہین سکتا
کیونکہ مظہر جب تک اون صفات سے جن کا وہ مظہر ہے
خالی نہ ہوگا تب تک صفات غیر اوس سے ظاہر
نہین ہوسکتے اور نہ وہ مظہریت کے لایق ہوسکتا ہے
کیونکہ اوسکے صفات کا ظہور دوسرے کے ظہور صفات
کو مانع ہوگا جیسے آئینہ اور پانی کی مثال سے ظاہر ہے
اور اسی طرف محقق دوانی نے رباعی مین اشارہ کیا ہے

گویم سخنے نہ در خور خاطر پست
مرآت وجود و مظہر او عدم است
چون آئینہ از لون ندارد رنگے
زین روست نمایندۂ ہر لون کہ ہست

کہ مین ایک بات کہتا ہون جو پست
دلون کے لایق نہین کہ وجود کا آئینہ و
مظہر عدم ہے جیسے آئینے مین جب
کوئی رنگ نہ ہوگا تو وہ ہر رنگ دکھا سکیگا

یعنی ماہیات ممکنات کہ آن را باعتبار
وجود علمی حق تعالے اعیان ثابتہ
می گویند ازلاً و ابداً بر عدمیت خود باقی اند
و استفادہ وجود بہ معنی اتصاف باو
نمی کنند چہ حقیقت وجود پیش صوفیہ
وصفی نیست بلکہ ذاتی است قائم بخود
چنانچہ گویند کہ زید در خیال موجود است
یا در خانہ و این معنی بحسب ظاہر صفت
ممکن شود و ممکن را اتصاف بآن باشد
و آن بہ حقیقت عبارت ست از ارتباط او
بہ وجود حقیقی کہ عین ذات حق است و
ازین ارتباط تعبیر بہ تجلی می نمایند و این
ظہور و کون بشئے نیز بحقیقۃ اعیانِ ثابتہ
است قَالَ الشَّیخُ صَدرُ الدِّینِ
القُونَوِی فِی النُّصُوصِ اَعظَمُ الشَّیئِیَّۃِ

یعنی ماہیات ممکنات جن کو بہ اعتبار وجودِ
علمی حق تعالے اعیان ثابتہ کہتے ہین ہمیشہ
سے معدوم ہین اور وجود سے موصوف
نہین کیونکہ صوفیہ کے نزدیک حقیقت وجود
وصفی نہین ہے بلکہ ذاتی قائم بالذات
ہے۔ مثلاً کہتے ہین کہ زید خیال مین
یا گھر مین موجود ہے۔ اور یہ بظاہر ممکن
کی صفت ہے اور ممکن اوس سے
موصوف ہوتا ہے اور اس سے درحقیقت
وجود حقیقی سے ارتباط مراد ہے جو عینِ
حق ہے۔ اور اس ارتباط کو تجلی
کہتے ہین۔ اور یہ ظہور و وجود شے بھی
اعیان ثابتہ کی حقیقت سے ہے

شیخ صدرالدین قونوی نصوص
مین فرماتے ہین کہ عظیم شئیت۔

وَأَنْحُجُبُ التَّعَدُّدَاتُ الْوَاقِعَةُ فِي
الْوُجُودِ الْوَاحِدِ بِمُوجِبِ آثَارِ
الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ فِيهِ فَيَتَوَهَّمُ
أَنَّ الْأَعْيَانَ ظَهَرَتْ فِي الْوُجُودِ
وَبِالْوُجُودِ وَإِنَّمَا ظَهَرَتْ آثَارُهَا
فِيهِ وَلَمْ تَظْهَرْ هِيَ أَبَدًا لِأَنَّهَا
لِذَاتِهَا لَا يَقْتَضِي الظُّهُورَ وحاصل
این سخن آن ست که ظاهر بحقیقت وجود
حقیقی است که به صفات اعتباریه بر
اعیانِ ثابتہ منصبغ شدہ ع نامی ست
مرا برمن وباقی همه اوست + والی ذلک
أَشَارَ الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ مُحْيِ الدِّيْنِ
ابْنُ الْعَرَبِيِّ حَيْثُ قَالَ الْحَقُّ
مَحْسُوسٌ وَالْخَلْقُ مَعْقُولٌ درین
اعتبار حق آئینہ ممکنات است - ازین
صاف ظاهر شد که ظاهر او وجود غیر نیست
این همه اعتبارات اند هر آئینه جواب
این سوال نغز شد و وجود غیر ثابت نه شد
واین قدر غیریت که در عقول ما می آید اعتبا

وجب وہ تعددات ہین جو وجود واحد مین
بموجب آثار اعیان ثابتہ واقع ہین جس
سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اعیان وجود مین وجود سے
ظاہر ہوے حالانکہ اون کے آثار ظاہر
ہوے وہ خود کبھی نہین ظاہر ہو سکتے
کیونکہ وہ بذاتہا مقتضی ظہور نہین ہین
خلاصہ یہ کہ حقیقتًا وجود حقیقی ظاہر
ہے جو صفات اعتباریہ اعیانِ ثابتہ
سے متصف ہے **مصرع** مجھ پر
صرف اپنے نام کا الزام ہے باقی سب
وہی ہے + اسی لیے حضرت شیخ اکبر
محی الدین ابن العربیؒ نے فرمایا کہ حق
محسوس ہے اور خلق معقول اور اس
اعتبار سے حق آئینہ ممکنات ہے اس سے
معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر وجود غیر ہے ہی نہین
یہ سب اعتبارات ہین اب البتہ اس
سوال کا عمدہ جواب ہوا اور وجود غیر
ثابت ہی نہین یہ جس قدر غیریت ہماری
سمجھ مین آتی ہے یہ محض اعتباری ہے

محض است فافهم فانه دقیق
سوال دوم حق تعالیٰ در صفت خود
فرموده است که الآن کما کان یعنی
الحال چنان است که پیش ازین بود بدان
که پیش ازین بود با او هیچ شے نه بود
چنانچه فرموده است کان الله ولم
یکن معه شیٔ والحال این اشیا ات
معیت خود را به اشیا ثابت کرده که ان الله
بکل شیٔ محیط و والله مع الصابرین
و والله مع الصادقین و والله
مع المحسنین ازین آیات چنان
معلوم می شود که معیت او با اشیا هست
و پیش از وجود اشیا حق بود و هیچ شے
با او نه بود چون هیچ نه باشد معیت علمی و
صفاتی و ذاتی هیچ یکے نه باشد پس
هیچ شے نه بود با او و الحال موجود است و
معیت نیز ثابت پس این که گفته الآن
کما کان یعنی اکنون هم چنانست که بود
این ضد یک دیگر می شود پس بگو که معنی

پس اس نازک مسئلہ کو سمجھنا چاہیے۔
دوسرا سوال حق تعالیٰ
نے اپنی صفت مین فرمایا ہے کہ اب
بھی ویسا ہی ہے جیسا اس سے پہلے
تھا۔ اور اوس سے پہلے تھا
اور اوس کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ اور اب
یہ اشیا ہین اور اپنی معیت اشیا سے
ثابت کی ہے کہ اللہ ہر چیز کو محیط ہے
اور اللہ صابرین کے ساتھ ہے۔ اور
اللہ صادقین کے ساتھ ہے۔ اور اللہ
محسنین کے ساتھ ہے ان آیتون سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ اوس کی معیت
اشیا سے ہے اور وجود اشیا سے
پہلے حق تھا اور کچھ نہ تھا اور جب
کچھ نہ تھا تو معیت علمی و صفاتی و
ذاتی بھی نہ تھی اور اب موجود ہے
اور معیت بھی ثابت۔ تو یہ جو فرمایا کہ اب
بھی ویسا ہی ہے جیسا تھا یہ ایک دوسرے
کے ضد پڑتے ہین پھر اس کے کیا معنے ہین

این چیست وچگونہ توان فہمید

اقول مثال ظہور کائنات از حق سبحانہ تعالی ولہ المثل الاعلی من کل ما یفہم ویدری ظہور صور در آئینہ است آئینہ ذاتے ست کہ جرم معین و صفات خارجیہ لازمیہ از قدر وشکل و رنگ وشفافی ونشیب وفراز در سطح و مانند آن دارد وصفاتے عارضیہ مانند برگشتن روے از غرب بہ شرق واز زمین بہ فلک پس تغیر دو قسم صفات مستلزم تغیر در عین آئینہ است کہ این ہمہ در ظرف حصول جوہر آئینہ حاصل آمدند۔ واما صورت آئینہ در آن ظرف حاصل نیست نہ بظہور حقانی آنہا در ذات و صفات آئینہ تغیرے می افتد اگرچہ ہزاران ہزار صورت نیک وبد وپاک وناپاک در وے نمودار گردند وممکنات در حد خود موجود نیستند ہستی ایہنا بعینہ در عرض ہمان ہستی است کہ عارض قطن

اور کیونکر اسے سمجھنا چاہیے۔

میں کہتا ہون کہ خلق کے ظہور کی مثال حق تعالے سے جس کی مثل ہر مفہوم ومعلوم سے اعلے ہے آئینے مین صورتون کا ظہور ہے آئینہ وہ ذات ہے جو جرم معین وصفات خارجیہ لازمیہ مقدار وشکل ورنگ و شفافی ونشیب وفراز سطحی وغیرہ نیز صفات خارجیہ عارضیہ بھی رکھتا ہے جیسے موہنہ کا مشرق سے مغرب یا زمین سے آسمان کی طرف پھرنا تو ان ہر دو قسم صفات مین تغیر ذات آئینہ مین تغیر کو مستلزم ہے کہ یہ سب صفات ظرف جوہر آئینہ مین حاصل ہوے لیکن صورت آئینہ اوس ظرف مین حاصل نہین ہے نہ اون کے ظہور سے ذات وصفات آئینہ مین کوئی تغیر ہوتا ہے اگرچہ ہزارون اچھی وبری و پاک وناپاک صورتین اوسمین ظاہر ہون اور ممکنات اپنی ذات مین موجود نہین ہین اونکی ہستی بعینہ اوس ہستی کے عروض مین ہے جو روئی کو اوس کے

می شود بعد از دوختن که اورا جامه
می گوئی اگر تابع قطن او را ملاحظه کنی
موجود باشد واگر مباین آن قطن اعتبار
کنی نه باشد پس برین قیاس کن
حقایق موجودات را که در وجود قائم
بذات حق اند و تابع وتا عت او چه
اگر بروجه تابعیت منظور داری موجود
است واگر بذات خود قیام او را ملاحظه
کنی نیست محض است ازین بودن ذات
واجب الآن کما کان روشن تر است
که اجتماع صفات کمالیه واجبی وتعین
وغیرہا ہمچنان که پیشتر آفرینش بود
اکنون نه زیادتے ازین مخلوقات پیدا
شد و نه نقصانے چنانکه در پرتو آفتاب
که بر شیشه ہاے ملون تابد ہر جا رنگے
نماید و در نفس الامر از لون مبرا است و
بر قاذورات افتد ہیچ نقص درو پیدا
نے ہمچنین جمیع صور مظاہر نور حق اند
خواہ کامل خواہ ناقص ؎

سلنے کے بعد عارض ہوتی ہے جس کو کپڑا
کہتے ہین اگر روئی کے تابع دیکھا جائے تو
موجود ہوگا اور اگر روئی سے علیحدہ اعتبار
کیا جاے تو نہ ہوگا اسی پر حقایق موجودات
کو قیاس کرو وجود مین قائم بذاتِ
حق اور اوسی کے تابع ہین کیونکہ اگر بروجہ
تابعیت دیکھا جائے موجود ہے اور اگر بذات
خود اوس کا قیام دیکھا جائے تو نیست
محض ہے اسی سے ذات واجب الوجود کا
الْآنَ کَمَا کَانَ ہونا ظاہر ہے کیونکہ صفات
کمال واجبی وتعین وغیرہ کا اجتماع
جس طرح قبل آفرینش تھا اب بھی
ہے مخلوقات سے نہ کوئی زیادتی ہوئی نہ
کمی جس طرح کہ آفتاب کا عکس کہ رنگین
شیشون پر پڑتا ہے اور ہر جگہ ایک نیا
رنگ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ وہ رنگ سے
مبرا ہے اور گھورے پر بھی پڑتا ہے جس سے
اوس مین کوئی نقصان نہین ہوتا اسی طرح تمام
صورتین مظاہر نور حق ہین خواہ کامل ہون یا ناقص

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست
هر جا که هست پرتو روے حبیب هست

عشق مین خانقاه و خرابات کا فرق نہین ہر جگہ معشوق ہی کے روے زیبا کا جلوہ ہے

و در معنی معیت میان علماے ظاہر و حضرات صوفیہ اکابر اختلاف ست فرقۂ اول قائل اند بہ معیت علمی و می گویند کہ خدا بہ علم با شما است نہ معیت ذاتی چہ اگر ذاتی باشد تلوث ذات بقاذورات و دیگر محذورات لازم آید و فرقۂ ثانی قائل اند بہ معیت ذاتی و می گویند کہ ہیچ چیز از حق جدا نیست و ہیچ ذرہ بے نور خدا نیست

اور معیت کے معنے مین علماے ظاہر و حضرات صوفیہ مین اختلاف ہے فرقۂ اول معیت علمی کا قائل ہے وہ کہتا ہے کہ ہمارے ساتھ خدا کی معیت علمی ہے نہ ذاتی اگر ذاتی ہو تو ذات کا تلوث نجاسات سے لازم آئے اور دوسرا فرقہ معیت ذاتی کا قائل ہے وہ یہ کہتا ہے کہ کوئی چیز حق سے علیحدہ نہین اور نہ کوئی ذرہ بے نور خدا ہے

در ذات و صفات ہر کرا باشد سیر
ہرگز نبود در نظرش صورت غیر
در مشرب او یکے شود بادہ و آب
در مذہب او یکے بود مسجد و دیر

ذات و صفات مین جس کی سیر ہوگی
اوس کی نظر مین ہرگز غیریت نہ رہیگی
اوس کے مشرب مین شراب و پانی
اور مذہب مین مسجد و بتکدہ ایک ہوگا

تعین را کہ بظاہر امرے مباین بینی اعتباری ست و ظہور وے بہ واسطۂ نورے است کہ در مراتب ساری ست و بہ توجیہ علماے ظاہر قدح می فرمایند

تعین جو بظاہر ایک علیحدہ چیز معلوم ہوتی ہے اعتباری ہے جس کا ظہور اوس نور سے ہے جو مراتب مین ساری ہے اور علماے ظاہر کی توجیہ کو قدح فرماتے ہین

که اگر معیت علمی است باید که ذات واجبی
دران مرتبه به جهتے معین جاے گزیند
واین منافی عقاید شما است چنانکه
در کتب عقاید است که واجب تعالے
بے جهتے به همه جهت موجود است و تلوث
به قاذورات هرگز نمی تواند شد درپرتو
آفتاب واضح تر شد پس بدین تقریر
اشیا پیوسته بودند در مرتبۂ اجمال و
اکنون گشتند در مرتبۂ تفصیل کما مرّ
مرارًا چون شجره در نوات پس در مرتبۂ
اجمال معیت همگی که سائل پرسیده است
موجود و الحال در مرتبۂ تفصیل هم
باهمه موجود و حاشا ازین علم واجب به
کلیات وجهل او تعالیٰ شانه از جزئیات
تصور نه کنی چنانچه حکما گفته اند
حالانکه این قول مشهور است۔ محقق
طوسی در شرح اشارات گوید
اَلْعَاقِلُ كَمَا لَا يَحْتَاجُ فِي اِدْرَاكِ
ذَاتِهِ بِذَاتِهِ اِلٰى صُوْرَةٍ غَيْرِ صُوْرَةِ ذَاتِهٖ

که اگر معیت علمی ہے تو چاہیے کہ ذات واجب
کسی خاص جہت مین ہو اور یہ عقائد کے
خلاف ہے کتب عقائد مین ہے کہ واجب
تعالےٰ بے جہت ہر جہت مین موجود ہے
اور نجاسات سے آلودہ نہین ہو سکتا عکس
آفتاب کی مثال سے واضح ہو چکا اس
تقریر سے معلوم ہوا کہ اشیا ہمیشہ سے مرتبۂ
اجمال مین تھین اب مرتبۂ تفصیل مین آئین

چنانچہ کئی مرتبہ بیان ہو چکا جیسے درخت
گٹھلی مین تو سائل نے جو معیت پوچھی وہ
مرتبۂ اجمال مین بھی موجود تھی اور اب مرتبۂ
تفصیل مین بھی سب کے ساتھ موجود ہے
اور ہرگز اس سے حکما کی طرح واجب
تعالےٰ کے عالم بالکلیات و جاہل
بالجزئیات ہونے کا خیال نہ کیا جاے
محقق طوسی شرح اشارات مین کہتے
ہین کہ عاقل جس طرح اپنی ادراک
ذات مین بذاتہٖ اوس صورت کا محتاج
نہین جو اوس کی غیر ہے اسی طرح

الّتي بها هو هو فلا يحتاج أيضًا
في إدراك ما يصدر عن ذاته
لذاته إلى صورة غير صورة
ذلك الصّادر الّتي بها هو هو
واعتبر من نفسك أنّك تعقل
شيئًا بصورة تتصوّرها أو تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقًا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك
الصّورة بغيرها بل كما يعقل
ذلك الشّيء بها كذلك تعقلها
أيضًا بنفسها من غير أن
يتضاعف الصّور فيك بل ربّما
يتضاعف اعتباراتك المتعلّقة
بذاتك وبتلك الصّورة فقط
على سبيل التّركيب وإذا كان
حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذا الحال
فما ظنّك بحال العاقل مع ما

اوس چیز کے ادراک مین جو اوسی سے
اوس کے لیے صادر ہو صورت غیر کا
محتاج نہین ہے اور اپنے اوپر قیاس
کرو کہ جب تم کسی چیز کا تعقل بصورت
خواہ استحضار کرتے ہو تو وہ تم سے صادر
ہوتی ہے مگر نہ صرف تم سے بلکہ بوجہ کسی
شرکت کے جو تمھین غیر سے ہے اور پھر
بھی تم اس صورت کو اوس کے بغیر نہین
تعقل کرتے ہو بلکہ جس طرح اس شئے کا
تعقل اوس سے کیا جاتا ہے اوسی طرح
اوس کا تعقل بھی اوس کی ذات سے
کرتے ہو بغیر اس کے کہ تم مین کسی صورت
کا اضافہ ہو بلکہ اکثر صرف تمھارے
اعتبارات جو تمھاری ذات سے
اور اس صورت سے متعلق ہین بر
سبیل ترکیب زیادہ ہو جاتے ہین
اور جب تمھارا حال اوس کے ساتھ
جو تم سے بہ شرکت غیر صادر ہوتی ہے
یہ ہے تو تم عاقل کے حال کو اوس کے ساتھ

يَصْدُرُ عَنْهُ لِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ
مُدَاخَلَةِ غَيْرِهِ فِيهِ وَلَا تَظُنَّنَّ
اَنَّ كَوْنَكَ مَحَلًّا لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ
شَرْطٌ فِي تَعَقُّلِكَ اِيَّاهَا فَاِنَّكَ
تَعْقِلُ ذَاتَكَ مَعَ اَنَّكَ لَسْتَ
بِمَحَلٍّ لَهَا بَلْ اِنَّمَا كَانَ كَوْنُكَ
مَحَلًّا لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ شَرْطًا
فِي حُصُوْلِ تِلْكَ الصُّوْرَةِ
لَكَ الَّذِي هُوَ شَرْطٌ فِي تَعَقُّلِكَ
اِيَّاهَا فَاِنْ حَصَلَ تِلْكَ الصُّوْرَةُ
لَكَ بِوَجْهٍ اٰخَرَ غَيْرِ الْحُلُوْلِ
فِيْكَ حَصَلَ التَّعَقُّلُ مِنْ غَيْرِ
حُلُوْلٍ فِيْكَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ
حُصُوْلَ الشَّيْءِ لِفَاعِلِهِ فِي كَوْنِهِ
حُصُوْلًا لِغَيْرِهِ لَيْسَ دُوْنَ
حُصُوْلِ الشَّيْءِ لِقَابِلِهِ فَاِذَنْ
الْمَعْلُوْلَاتُ الذَّاتِيَّةُ الْعَاقِلِ
الْفَاعِلِ لِذَاتِهِ حَاصِلَةٌ لَهُ مِنْ
غَيْرِ اَنْ تَحُلَّ فِيْهِ فَهُوَ عَاقِلٌ

جو اوس سے اوس کے لیے بلا مداخلت
غیر صادر ہوتی ہے کیا سمجھتے ہو اور
یہ نہ سمجھو کہ تمھارا اس صورت کے لیے
محل ہونا اوس کے تعقل مین شرط
ہے کیونکہ تم باوجود اوس کے محل نہ
ہونے کے بھی اپنی ذات کا تعقل
کرتے ہو بلکہ تمھارا اس صورت کا محل
ہونا اس صورت کے حاصل ہونے
مین ویسی شرط ہے جیسی اوس کے
تعقل حاصل ہونے مین شرط ہے
پس اگر یہ صورت تم کو کسی اور وجہ
سے بلا حلول کے حاصل ہو تو تعقل
بھی بلا حلول کے تمھین حاصل ہوگا
اور یہ معلوم ہے کہ شے کا اپنے فاعل
کے لیے حصول اوس کے حصول لغیرہ
مین مثل حصول الشے لقابلہ نہین
ہے پس اس وقت معلومات ذاتیہ
عاقل فاعل لذاتہ اوس کو بغیر حلول
ہوے حاصل ہونگے کیونکہ اوسنے اوس کا تعقل

إِيَّاهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُوْنَ هِيَ
حَالَّةً فِيْهِ وَإِذَا تَقَدَّمَ هٰذَا
فَأَقُوْلُ قَدْ عَلِمْتَ إِنَّ الْأَوَّلَ
الْعَاقِلَ لِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ تَغَايُرٍ
بَيْنَ ذَاتِهِ وَبَيْنَ عَقْلِهِ
لِذَاتِهِ فِي الْوُجُوْدِ إِلَّا فِي
اِعْتِبَارِ الْمُعْتَبِرِيْنَ عَلٰى مَا مَرَّ
وَحَكَمْتَ بِأَنَّ عَقْلَهُ لِذَاتِهِ
عِلَّةٌ لِعَقْلِهِ لِلْمَعْلُوْلِ الْأَوَّلِ
فَإِذَا حَكَمْتَ بِكَوْنِ الْعِلَّتَيْنِ
أَعْنِيْ ذَاتَهُ وَعَقْلَهُ لِذَاتِهِ
شَيْئًا وَاحِدًا فِي الْوُجُوْدِ
فَاحْكُمْ بِكَوْنِ الْمَعْلُوْلَيْنِ أَيْضًا
أَعْنِي الْمَعْلُوْلَ الْأَوَّلَ وَعَقْلَ
الْأَوَّلِ إِيَّاهُ شَيْئًا وَاحِدًا
فِي الْوُجُوْدِ مِنْ غَيْرِ تَغَايُرٍ
يَقْتَضِيْ كَوْنَ أَحَدِهِمَا مُبَايِنًا
لِلْأَوَّلِ وَالثَّانِيْ مُتَقَرِّرًا
فِيْهِ وَكَمَا حَكَمْتَ بِكَوْنِ التَّغَايُرِ

بغیر اوس کے حال ہونے کے کیا ہے
اور جب یہ ہو چکا تو اب مین کہتا ہون
کہ یہ تو تم جان چکے کہ اول عاقل لذاتہ
ہے بلا اس کے کہ اوس کی ذات اور
اوس کی عقل لذاتہ مین تغایر
فی الوجود ہو بجز اعتبار معتبر کے جیسا
کہ گذرا اور اس کا بھی تم حکم کر چکے کہ
اُس کی عقل لذاتہ علت ہے عقل
معلول اوّل کی تو جب تم نے دو
علتون یعنی اوس کی ذات اور
اوس کی عقل لذاتہ کے ایک ہونے
کا وجود مین حکم کیا تو دونون معلولون
یعنی معلول اول و عقل اوّل کے بھی ایک
چیز ہونے کا وجود مین حکم کرو بلا کسی
ایسے تغایر کے جو اون کے ایک کے اول
سے مباین ہونے اور دوسرے کے
اوس مین متقرر ہونے کا مقتضی ہو اور
جس طرح تم نے علتون مین تغایر
کے اعتباری محض ہونے کا حکم کیا

فِی العِلّتَیْنِ اِعْتِبَارِیًّا مَحْضًا
فَاحْکُمْ بِکَوْنِہٖ فِی المَعْلُوْلَیْنِ
اَیْضًا کَذٰلِکَ فَاِذَنْ وُجُوْدُ
المَعْلُوْلِ الْاَوَّلِ ھُوَ نَفْسُ
تَعَقُّلِ الْاَوَّلِ اِیَّاہُ مِنْ غَیْرِ
اِحْتِیَاجٍ اِلٰی صُوْرَۃٍ مُسْتَانِفَۃٍ
تَحُلُّ فِی ذَاتِ الْاَوَّلِ تَعَالٰی
عَنْ ذٰلِکَ ثُمَّ لَمَّا کَانَتِ الْجَوَاھِرُ
العَقْلِیَّۃُ یَعْقِلُ مَا لَیْسَ بِمَعْلُوْلَاتٍ
لَھَا بِحُصُوْلِ صُوَرٍ فِیْھَا وَھِیَ
تَعَقُّلُ الْاَوَّلِ الْوَاجِبِ وَلَا
مَوْجُوْدٌ اِلَّا وَھُوَ مَعْلُوْلٌ
لِلْاَوَّلِ الْوَاجِبِ کَانَتْ صُوَرُ
جَمِیْعِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْکُلِّیَّۃِ
وَالْجُزْئِیَّۃِ عَلٰی مَا عَلَیْہِ الْوُجُوْدُ
حَاصِلَۃً فِیْھَا وَالْاَوَّلُ الْوَاجِبُ
یَعْقِلُ تِلْکَ الْجَوَاھِرَ مَعَ تِلْکَ
الصُّوَرِ لَا بِصُوَرٍ غَیْرِھَا بَلْ
بِاِعْتِبَارِ اَعْیَانِ تِلْکَ الْجَوَاھِرِ

اوسی طرح دونون معلولون مین بھی
حکم کرو تو اس وقت وجود معلولِ
اول اوس کے لیے نفس تعقل اوّل
ہوگا بلا احتیاج کسی نئی صورت کے
جو ذات اول مین حال ہو وہ اس
سے برتر ہے پھر جب جواھر عقلیہ
ایسے ہوے جو اون چیزون کا
تعقل کرتے ہین جو اون کے
معلولات نہین ہین بوجہ اون کے
حصول صور کے اور یہ تعقل اوّل
واجب ہے اور کوئی موجود نہین
مگر وہ معلول اول واجب ہے تو
تمام موجودات کلیہ و جزئیہ
کی صورتین بر ترتیب وجود اوس مین
حاصل ہوتی ہین اور اول واجب
ان جواھر کا مع اون صورتون کے
جن کو کوئی اور نہین تصور کر سکتا
ہے تعقل کرتا ہے بلکہ باعتبار ان
جواھر و صور کے اعیان کے

وَالصُّوَرِ وَكَذٰلِكَ الْوُجُوْدُ عَلٰی
مَا هُوَ عَلَيْهِ فَاِذَنْ لَا يَعْزُبُ
عَنْهُ وَعَنْ عِلْمِهٖ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ انتهى
پس رفع شد اجتماع النقیضین و درست
شد معنی این قول الآن کما
کان فرق این قدر بہ نظر عقل
مستفاد می شود کہ این ثابت مطلق
محض بود اکنون مقید شد و این اعتبار
محض است ما بہ نظر تخلف ازان علت
خود جدا ایم کہ مقید ساختن ما امرے
معتبر خواہد بود او بہ نظر یکتائی و صورت
نمائی چنانکہ پیشتر بود ہم باز ماند پس
چنان کہ زین پیش قادر و خدا
بود اکنون ہم است فافہم وباللہ التوفیق
و معنے بدین گونہ توان فہمید کہ این
قید اعتبارات ماست تا ما نمائیم چنانچہ
اکنون مائیم و اوست و آن علم حق
عین ذات ست یا غیر ذات و صفات و
علم منجملہ اوصاف الٰہیہ است و صفات

اور اسی طرح وجود کو بھی جیسا کہ وہ
اوس پر ہے پس اب ایک ذرہ
بھی اوس سے اور اوس کے علم
سے باہر نہ ہوا پس اجتماع النقیضین جاتا
رہا اور الآن کما کان کے معنے
ٹھیک ہو گئے اس قدر فرق البتہ
عقلاً معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت مطلق
محض تھا اب مقید ہوا اور یہ محض اعتبار
ہے بہ نظر تخلف اوس علت سے
ہم خود جدا ہین کہ ہمارا ہی مقید کرنا
معتبر ہوگا وہ بہ نظر یکتائی و صورت نمائی
جس طرح پہلے تھا اب بھی ہے
تو جیسے اوس سے پہلے قادر و خدا
تھا ویسے اب بھی ہے جس کے
معنے یون سمجھنا چاہیے کہ یہ ہمارے
اعتبارات کی قید ہے کہ ہم ہم نظر
آتے ہین جس طرح کہ اب ہم ہین حالانکہ وہ
ہے اور وہ علم حق عین ذات ہے یا غیر ذات و
صفات اور علم منجملہ اوصاف الٰہی ہی اور صفات

پیش عامۂ متکلمین نہ عین ذات اند
و نہ غیر بلکہ من وجہٍ عین اند و من وجہٍ
غیر و عین ذات ست باتفاق صوفیہ
و حکما و محققین متکلمین و مراد ایشان نہ
آن است کہ مفہوم صفت و ذات
یکے ست بلکہ مقصود آنست کہ ذات و
صفات در نفس الامر یک عین اند یعنی
مترتب می شود بر مجرد ذات حق آنچہ
مترتب می شود بر ذات ممکن باصفات
مثلاً ذات تو کافی نیست در انکشاف
اشیا بر تو تا صفت علم کہ مبدأ انکشاف
است بہ تو قایم نہ باشد انکشاف
حاصل نہ شود بخلاف ذات خدا کہ
او در انکشاف اشیا محتاج نیست بہ صفتی
کہ قائم باشد بہ او بلکہ ذات او مبدأ
انکشاف است و باین اعتبار عین
علم است پس ذات و صفات
متحد اند در حقیقت و متغایر اند در مفہوم
و توہم نہ کنی کہ برین تقدیر نتوان گفت

عام متکلمین کے نزدیک نہ عین ذات
ہین نہ غیر بلکہ من وجہٍ عین اور من وجہٍ
غیر ہین اور بہ اتفاق صوفیہ و حکما
و محققین متکلمین عین ذات ہین اون کا
مطلب یہ نہین ہے کہ ذات و صفت کا
مفہوم ایک ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ نفس الامر
مین ذات و صفات ایک عین ہین یعنی
صرف ذات حق پر وہ چیزین مترتب
ہوتی ہین جو ممکن کی ذات پر صفات
سے مترتب ہوتی ہین مثلاً تمھاری
ذات انکشاف اشیا مین تمھارے لیے
کافی نہین جب تک صفت علم جو مبدأ
انکشاف ہے تم مین قائم نہ ہو انکشاف
حاصل نہ ہوگا بخلاف حضرت حق کے کہ جو
انکشاف اشیا مین کسی صفت قائم بالذات
کا محتاج نہین بلکہ اوس کی ذات ہی
مبدأ انکشاف ہے اور اس اعتبار سے عین علم ہے
تو ذات و صفات حقیقتاً متحد اور مفہوماً متغایر ہین
یہ وہم نہ کرنا چاہیے کہ اس صورت مین یہ نہین کہہ سکتے

که خدا عالم است چه مراد از عالم
ذاتے است که اشیا برو منکشف باشد
خواه مبدأ انکشاف ذات باشد یا صفتے
زاید بر ذات و برین مسلک چنانچه
می توان گفت که صفات خدا عین
ذات است نیز می توان گفت که غیر
ذات به اعتبار مفهوم است و می توان
گفت که نه عین ذات است و نه غیر
ذات و اگر ذات محل امور متکثره باشد
محذور نیست چه اشیا عین حق اند باعتبار
وجود و حقیقت و غیر اند باعتبار تقید
و تعین پس در حقیقت حال و محل
نیست بلکه یک چیز بصورت حالیه و
محلیه ظهور کرده و نفس الامر که محل حیرت
علماء و حکماء است عبارت ازین علم
محیط است و آنچه خواجهٔ نصیر الدین
طوسی گفته که نفس الامر صور علمیه
عقل اول است آن هم راست است
چه صور علمیه او صور علمیه حق است

کہ خدا عالم ہے کیونکہ عالم سے مراد وہ ذات
ہے جس پر اشیا منکشف ہوں خواہ مبدأ
انکشاف ذات ہو یا کوئی صفت زائد بر
ذات اور اس مسلک پر یہ کہہ سکتے ہیں
کہ صفات حق عین ذات ہیں - اور یہ بھی
کہہ سکتے ہیں کہ بہ اعتبار مفہوم غیر ذات
ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہ عین ذات
ہیں نہ غیر ذات اور اگر ذات محل امور
کثیرہ ہو تو دشوار نہیں کیونکہ اشیا
بہ اعتبار وجود و حقیقت عین حق ہیں
اور بہ اعتبار تقید و تعین غیر پس
در حقیقت حال و محل نہیں ہے بلکہ
ایک ہی چیز نے بصورت حالیہ و محلیہ
ظہور کیا ہے اور نفس الامر جو علما اور
حکما کا محل حیرت ہے وہ یہی علم محیط
ہے اور یہ جو خواجۂ نصیر الدین
طوسی نے کہا کہ نفس الامر صور علمیہ
عقل اول ہے یہ بھی ٹھیک ہے کیونکہ
اوس کے صور علمیہ صور علمیہ حق ہیں

و ماہیات و حقایق صور کلیہ اشیار است
در علم حق و اگر گوئی عین اسمار
و اشیار است ہم راست باشد و شیخ
ابو علی نیز بر آن است کہ علم حق
بہ عالم حصولی است و شیخ شہاب الدین
مقتول در حکمۃ الاشراق تصریح
کردہ کہ حضوری ست و در تلویحات
می گوید کہ ارسطو را بخواب دیدم و از
حقیقت علم پرسیدم گفت اَلتَّعَقُّلُ
حُضُوْرُ الشَّیْءِ لِلذَّاتِ الْمُجَرَّدَۃِ
عَنِ الْمَادَّۃِ و این مشکل است در
عدم معدومات و بعضے دفع اشکال
بہ آن کردہ اند کہ معدومات در عقول
عالیہ مرتسم اند و عقول عالیہ نزد
حق حاضر بالجملہ عینیت صفات
بدان اعتبار است کہ بہ اعتبار ذات
متجلی شدہ اند چنانکہ در کیفیت ظہور
وجود در مظاہر مبین شد و امّا بعضے
از متکلمان بہ واسطہ اختلاف در

اور ماہیات و حقایق صور کلیہ
اشیار ہین علم حق مین اور اگر یہ کہو کہ
عین اسمار و اشیار ہے تو بھی ٹھیک
ہے۔ شیخ ابو علی کے نزدیک بھی یہی ہے
کہ حق کو عالم کا علم حصولی ہے اور شیخ
شہاب الدین مقتول نے حکمۃ الاشراق
مین تصریح کی ہے کہ حضوری ہے اور
تلویحات مین کہتے ہین کہ مین نے ارسطو کو
خواب مین دیکھا اور اون سے حقیقت
علم پوچھی تو کہا کہ وہ حضور شے کا تعقل
ہے اوس ذات کے لیے جو مادہ سے مجرد
ہے اور یہ عدم معدومات مین مشکل ہے
اور بعضون نے اعتراض یون دفع کیا ہے
کہ معدومات عقول عالیہ مین منقوش
ہین اور عقول عالیہ حضرت حق کے نزدیک
حاضر بالجملہ عینیت صفات اس اعتبار سے
ہے کہ وہ بہ اعتبار ذات متجلی ہوئے ہین
جیسا کہ کیفیت ظہور وجود در مظاہر مین بیان
ہوا لیکن بعض متکلمین بوجہ اختلاف مفہوم

مفہوم گفتہ اند کہ صفات غیر ذاتست
و شیخ ابو الحسن اشعری نظر بآن کہ
در نفس الامر ہر یک حقیقت کہ بہ اعتبار
غیر متصف بہ صفات می شود یا نظر
بہ ذات مفہوم فرمودہ کہ صفات
نہ عین ذاتست و نہ غیر بلکہ
از وجہے عین است و از وجہے غیر
و چون حقیقت اسم معلوم شد کہ
ذات است بہ اعتبار اتصاف بہ صفات
ازین رو گفتہ اند کہ اسم عین ذات
است و اگر مراد از اسم الفاظ باشد
غیر بظاہر است اگرچہ بہ اعتبار احدیت
ذاتی و شمول غیریت نمی ماند نبذے
تحقیق نمایش وجود حقیقی و بیان
تقابل انسان و ظہور عکس وجود دران
و کیفیت ادراک آن و ماہیت مدرک
این کہ اعیان ثابتہ در علم حق
من الازل الی الابد ثابت اند و نور
وجود از ان اعیان کہ بمثابہ مرایاے

کہتے ہین کہ صفات غیر ذات ہین اور شیخ
ابو الحسن اشعری نے اس لحاظ سے کہ
نفس الامر مین ہر حقیقت باعتبار غیر
متصف بہ صفات ہوتی ہے یا لحاظ
بذات مفہوم کرکے فرمایا کہ صفات
نہ عین ذات ہین نہ غیر بلکہ من وجہٍ عین
ہین اور من وجہٍ غیر اور جب حقیقت
اسم معلوم ہوئی کہ ذات ہے بہ اعتبار
اتصاف بہ صفات اس لیے کہا ہے کہ
اسم عین ذات ہے اور اگر اسم سے
مراد الفاظ ہون تو بظاہر غیر ہے اگرچہ
باعتبار احدیت ذاتی اور شمول کے
غیریت نہین رہتی ہے اب تھوڑی سی
وجود حقیقی کے ظہور کی تحقیق اور انسان کے
مقابل ہونے اور اس مین وجود کا عکس ظاہر
ہونے کا بیان اور اوس کے ادراک کی کیفیت
اور مدرک کی ماہیت بیان کیجاتی ہے اعیان
ثابتہ علم حق مین ازل سے ابد تک ثابت ہین
اور نور وجود اون اعیان سے جو بمنزلہ آئینہ ہاے

وجود اند بحسب قابلیات وجود مختلفہ
ظاہر می شود مثلاً ہر صورتے کہ در آئینہ
می نماید آئینہ متصف بہ او نمی شود و
نہ حکم کردہ می شود بہ آن کہ آن صورت
آئینہ یا در آئینہ است ہمچنین نور وجود
نیز کہ برین اعیان و قوابل تافتہ
اعیان بدان متصف نمی شوند و حکم
بہ وجود ایشان نمی توان کرد ازین رو
گفتہ اند ماشَمَّت رائحۃ الوجود
و نظر بدین معنے است کہ ماہیات
مجعول بہ جعل جاعل نیستند چہ این
ماہیات کلیہ با بسائط وجود عینی
بہ ایشان ہرگز از مرتبۂ معقولیت
زائل نمی شوند و بہ درجۂ عینیت
نمی آیند اگرچہ توہم آن می شود
کہ اعیان در وجود ظاہر شدہ اند اما
فی الحقیقت وجود از اعیان ظاہر
شدہ مقرون بہ احکام ماہیات و
اعیان ایشان ہرگز بہ ظہور وجود

وجود ہین موافق قابلیات وجود مختلفہ
ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو صورت
آئینے مین دکھائی دیتی ہے آئینہ
اوس سے متصف نہین ہوتا اور نہ یہ کہا
جا سکتا ہے کہ وہ صورت آئینہ کی یا
آئینہ مین ہے اسی طرح وجود بھی۔ جو
ان اعیان و قوابل پر متجلی ہوا تو اعیان
اوس سے متصف نہین اور نہ اُن کے
وجود کا حکم دیا جا سکتا ہے اسی لیے کہا ہے
کہ اعیان نے وجود کی بو نہین سونگھی اور
اسی لیے ماہیات کسی کے بنائے نہین
ہین کیونکہ یہ ماہیات کلیہ وجود عینی کے
بسائط مین بھی ہرگز مرتبۂ معقولیت سے
زائل نہین ہوتے اور درجۂ عینیت
مین نہین آتے اگرچہ اس کا وہم ہوتا ہے
کہ وجود مین اعیان ظاہر ہوئے ہین
لیکن حقیقتاً وجود اعیان سے
مقرون بہ احکام ماہیات ہو کر ظاہر ہوا
ہے اور اعیان ہرگز ظہور مین

نمی آیند چنانکہ مرآت بذات خود
مقتضی ظہور نور آفتاب شدہ خود
ہرگز بہ آفتاب متصف وظاہر
نمی شود اما آفتاب بہ احکام آئینہ
از کوچکی وبزرگی والوان آئینہ
متصف می شود وآئینہ خود در نور
آفتاب محو ومخفی است پس ہر
عین ثابت بہ حکم تغایر علمی تقابل
ومحاذاتے با نور وجود حقیقی پیدا
گردانید وبہ حسب استعداد وقابلیت
ذاتی کہ دارد نور وجود عکسے بر ہر
یک انداخت بہ مثابہ آئینہاے
متلونہ ومتشکلہ بہ الوان واشکال
مختلفہ کہ در برابر آفتاب دارند
آفتاب در ہر آئینہ بہ رنگے وشکلے
می نماید واین عکوس متکثرہ را
عالم می گویند کہ آلۂ علم بہ وجود حقیقی
حق اند مانند خاتم کہ اسم آلۂ ختم و
مہر است پس وحدت نور واجبی از

نہین آتے جیسے کہ مرآت بذاتِ خود
مقتضی ظہور نور آفتاب ہوا خود
ہرگز آفتاب سے متصف وظاہر
نہین ہوتا مگر آفتاب آئینہ کے
احکام خوردی وبزرگی ورنگ
سے متصف ہوتا ہے اور آئینہ
خود نور آفتاب مین محو ومخفی ہے
پس ہر عین ثابت بحکم تغایر
علمی نور وجود حقیقی سے مقابل
ہے اور اون کے استعداد وذاتی
قابلیت کے موافق نور وجود اون
ہر ایک پر منعکس ہے جیسے
رنگین شیشے آفتاب کے روبرو کہ
آفتاب ہر شیشے مین جداگانہ
رنگ وشکل سے معلوم ہوتا ہے
اور ان عکوس کثیرہ کو عالم کہتے
ہین جو آلۂ علم بوجود حقیقی حق
ہین جیسے انگوٹھی جو ختم ومُہر کے
آلہ کا نام ہے تو وحدت نور واجبی

کثرت ماہیات و اعیان ممکنات
پدید آمد یعنی از بطون علمی بہ ظہور عینی
آمد و تعددے کہ دران نور واحد
پیدا شد از تعدد مرایا باز دید گشتہ
فَافْهَمْ وَانْصِفْ

سوال سوم - حق تعالے گفتہ
کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًا فَاَحْبَبْتُ
اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ
پس پیش از وجود خلق - اللہ تعالے
عالم بہ ذات خود بود یا نہ بود اگر عالم
بود پس چرا چنین فرمود و اگر عالم
نہ بود روا نیست پس معنی این حدیث
چہ باشد و چرا فرمود یا بَنِیْ اٰدَمَ
خَلَقْتُ الْاَشْیَاءَ لِاَجْلِكَ وَ
خَلَقْتُكَ لِاَجْلِیْ پس حق تعالے
محتاج آدم باشد و محتاج خدائی را
نہ شاید پس حق تعالے محتاجِ خلق
است یا نیست

اقول حق پیش از آفرینش عالم

کثرت ماہیات واعیان ممکنات سے
ظاہر ہوئی ہے یعنی بطون علمی سے ظہور
عینی مین آئی اور یہ جو تعدد اوس نور واحد
مین ظاہر ہوا وہ آئینون ہی کے تعدد سے
دکھائی دیتا ہے - لہذا سمجھ اور انصاف کر

تیسرا سوال - حق تعالے نے فرمایا کہ
مین پوشیدہ خزانہ تھا تو مین نے دوست
رکھا کہ پہچانا جاؤن لہذا خلق کو پیدا
کیا تو قبل وجود خلق - اللہ تعالے
اپنی ذات کا عالم تھا یا نہین - اگر عالم
تھا تو کیون ایسا فرمایا اور اگر عالم نہ تھا
تو یہ جایز نہین پھر اس حدیث کے کیا
معنے ہوے اور یہ کیون فرمایا کہ اے
بنی آدم مین نے اشیا کو تیرے لیے اور تجھکو
اپنے لیے پیدا کیا تو حق تعالے آدم کا
محتاج ہوا اور محتاج خدائی کے قابل
نہین - پس حق تعالے خلق کا محتاج
ہے یا نہین -

مین کہتا ہون کہ حق قبل از پیدایش عالم

عالم بذات خود بود و این حب نہ
بر سبیل احتیاج است و نہ از رہگذر
اقتصار بلکہ بہ محض عنایت خواست
کہ خود را در پردہ نماید عاشقے کہ شہرۂ
جمالش در شش جہت عالم اعتبار
انگنند کجا بود ناگاہ خود آن ذات
کہ معبر بہ عشق است بمحض عطوفت بہر
اظہار خویش پردہ برداشت و خود را
بر عین عالم جلوہ گر فرمود و عطوفت فرما
بہ حال عرفا شد ازین جہت قول عرفا
است کہ نشان کمال سالک آن ست
کہ در حسن مجازی حسن حقیقی بیند و
مظہر این انسان کامل است کہ
عبارت از ذات نبوی ست صلعم
و شرف رتبۂ انسان جہت مظہریت
علم و قدرت واحدیت جمع و
آخریت اول است پس اقتضاے
تکلیف کرد ازان کہ چون فیض حق
از مبدء نزول فرماید تا بہ محاق وسط

اپنی ذات کا عالم تھا اور یہ حب نہ
بر سبیل احتیاج ہے نہ بر سبیل ضرورت
بلکہ بہ محض عنایت اپنے کو در پردہ دکھانا
چاہا ایسا عاشق جو اوس کا شہرۂ
جمال تمام عالم مین مشہور کرتا کہان
تھا ناگاہ خود اوس ذات نے جو معبّر
بہ عشق ہے محض عطوفت سے اپنے
اظہار کے لیے پردہ اوٹھا دیا اور
خود عالم پر جلوہ گر ہو کر عارفین کے
حال پر عطوفت فرما ہوا اسی لیے
عارفین کا قول ہے کہ کمال سالک
کی علامت یہ ہے کہ حسن مجازی مین
حسن حقیقی کو دیکھے اور اوس کا مظہر
انسان کامل ہے جو آنحضرت صلعم کی
ذات اقدس ہے اور انسان کی بزرگی
مظہر علم و قدرت واحدیت جمع و
آخریت اول ہونے سے ہے پس اقتضار
تکلیف کی کیونکہ جب فیض حق مبدا سے
نازل ہوتا ہے تو جب تک وسط مین

نرسد عروج صورت نه بندد که ظهور
برای هر یکی از مظاهر لازم است ۵

نہین پہونچ جاتا عروج نہین ہوتا اس لیے
ہر مظہر کے لیے ظہور لازمی ہے ۵

ای عشق توئی آئینهٔ بود و نبود
بی غیر تو کس بود و نه کس خواهد بود
وین طرفه که بی روی کسی در روئیت
هر لحظه هزار نقش اغیار نمود

اے عشق تو ہی ہستی و نیستی کا آئینہ ہے
تیرے بغیر کچھ نہ تھا اور نہ ہوگا
اور یہ عجیب بات کہ بلا کسی صورت کے
ہر لحظہ ہزار غیر کے نقشے دکھائے

مراد از عشق درین مقام وجود حقیقی است
که عشق او نزد این طائفه عین ذات
است در مثال سایر صفات و تصویر
این معنی آن که هر حقیقتی که قائم بغیر
باشد موجود لذلک الغیر است و منشاء
اتصاف آن غیر است به او و چون
قائم به ذات خود باشد منسوب
به غیر نه باشد و موجود لذاته باشد
پس خود موصوف شود به خود مثلاً
اگر فرض کنی که حرارت از آتش برخیزد
و به ذات خود قایم باشد همه حرارت
باشد و هم حار باین معنی که حرارت
به او قائم است قیام الشئی بنفسه و

یہان عشق سے وجود حقیقی مراد ہے جس کا
عشق اس گروہ کے نزدیک عین ذات
ہے باقی صفات کی طرح اور اوس کی
تشریح یہ ہے کہ جو حقیقت قائم بغیر ہو
وہ اوس غیر کے لیے موجود اور اوس کا
منشا اتصاف ہے اور جب اپنی ذات مین قائم
ہوگا تو غیر کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اپنی
ذات کے لیے موجود ہوگا تو خود با خود موصوف
ہوگا مثلاً اگر فرض کیا جائے کہ حرارت آگ
سے پیدا ہوتی ہے اور اپنی ذات
مین قائم ہوتی ہے تو سب حرارت ہوگی
اور حار بھی اس لیے کہ حرارت اوس سے
قائم ہے بسبب قیام شے کے اپنی ذات مین اور

ایمۂ علوم عقلیہ و نقلیہ بران متفق اند کہ صفات الٰہی عین ذات اند بنا برین طائفۂ محققان اطلاق عشق بران حضرت کنند فھو عشق و عاشق و معشوق کما انہ علم و عالم و معلوم و چون مقرر شد کہ اعیان ثابتہ را اتصاف بہ وجود نیست بلکہ بہ سبب ارتباط بہ موجود حقیقی وجود مجازی می یابند و آن نیز بہ حقیقت ظہور حق است بہ صفات آن اعیان پس اعیان بمنزلۂ صور مرآت باشند نسبت باذات حق ایدون درست شد معنی قول یا بنی آدم ؎

سایۂ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد
ما بہ او محتاج بودیم او بہ ما مشتاق بود

در عالم اسباب است کہ مخدوم در امور ضروریہ محتاج بہ خادم می شود اما او را محتاج نمی گویند علی الخصوص

اور ائمہ علوم عقلی و نقلی اس پر متفق ہین کہ صفات حق عین ذات ہین اسی لیے یہ گروہ محققین عشق کا اطلاق اوس پر کرتے ہین تو وہی عشق و عاشق و معشوق ہے جس طرح وہی علم و عالم و معلوم ہے اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ اعیانِ ثابتہ متصف بہ وجود نہین بلکہ بوجہ موجود حقیقی سے مرتبط ہونے کے موجودِ مجازی ہین اور وہ بھی حقیقتاً حق ہی کا ظہور اون صفات سے ہے تو اعیان ذات حق کی نسبت سے بمنزلۂ صورت آئینہ ہوے اب قول یا بنی آدم کے معنے ٹھیک ہو گئے ؎

معشوق کا سایہ اگر عاشق پر پڑا تو کیا ہوا ہم اوس کے محتاج تھے اور وہ ہمارا مشتاق تھا ٭ عالم اسباب مین ہے کہ امور ضروری مین مخدوم خادم کا محتاج ہوتا ہے مگر اوس کو محتاج نہین کہتے خصوصاً

بر قول اہل توحید کہ ہمہ عین حق
دانند آن جا محتاجی گنجایش ندارد
کہ آن محتاج است بہ حاجت و محتاج و
محتاج الیہ و وجہ حاجت و این جا
ہمہ مفقود و ہمین مقصود است ہمچنین
دیگر تشریفات اند در بارہ مخلوقات
کہ معاذ اللہ نہ برائے حاجت ذات
خودی بود نہ برائے غرضے دیگر بلکہ خود
مشاہدۂ خویش منظور است سہ
خود کوزۂ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ
خود رند سبو کش
خود بر سر آن کوزہ خریدار بر آمد
بشکست و روان شد
احتیاج دریا بہ حباب بیش ہر عالم چنانکہ
ہست پوشیدہ نیست واللہ اعلم

سوال چہارم

حق فرمود کہ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ
بگو کہ ذات او بہ ما از رگ گردن نزدیک تر
است یا صفات او و نیز فرمود کہ

اہل توحید کے قول پر کہ وہ سب عین
حق جانتے ہین وہان محتاجی کی
گنجایش نہین کیونکہ اوس مین حاجت
و محتاج و محتاج الیہ و وجہ حاجت
کی ضرورت ہے اور یہان یہ کچھ نہین
اور یہی مقصود ہے اسی طرح اور بھی
بشارات مخلوقات کے بارے مین
ہین جو معاذ اللہ کسی ذاتی غرض
سے نہین ہین بلکہ خود اپنا مشاہدہ منظور ہے
سہ خود ہی کوزہ اور خود ہی کمہار اور خود ہی
کوزہ کی مٹی ہے اور خود ہی رند سبو کش
اور خود ہی اوس کوزے کو خریدا اور
توڑ کر چلتا بنا
احتیاج دریا بہ حباب جیسی کچھ ہے وہ
جاننے والے سے پوشیدہ نہین واللہ اعلم

چوتھا سوال

- خدا نے فرمایا کہ مین
شہرگ سے زیادہ اوس سے قریب
ہون تو اوس کی ذات ہماری شہرگ سے
زیادہ قریب ہے یا صفات اور بھی اوسنے فرمایا

نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْکُمْ وَلٰکِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ پس چیزے کہ از ما ہم نزدیک باشد محال است کہ ما اورا نہ دانیم و نہ شناسیم و مقر است کہ چیزہائے کہ از ما دور تر اند مثل آسمان وغیرہ آن را می شناسیم و می بینیم از تقرب باطنی و ہم از نظر ظاہر پس حق کہ ہم بما نزدیک تر است چہ سبب کہ مشاہدہ نمی شود و معیت او با خود در نمی یابیم

اقول مراد از نزدیکی نزدیکی بہ علم و قدرت است نہ بہ مکان۔ ما وردی گفتہ کہ حبل الورید رگے ست متصل بہ دل و علم حق بہ بندہ نزدیک تر است از علم رگ دل و صاحب بحر الحقایق آوردہ کہ حبل الورید اقرب اجزاے نفس انسانی است بہ وے پس این سخن ایمائے ہست بآن کہ حق سبحانہ تعالے از ان قرب بہ بندہ اقرب ست

کہ مین اوس سے بہ نسبت تمھارے زیادہ قریب ہون لیکن تم دیکھتے نہین ہو تو جو چیز ہم سے زیادہ نزدیک ہوگی محال ہے کہ ہم اوس کو نہ دیکھین یا نہ پہچانین اور یہ مقرر ہے کہ جو چیزین ہم سے دور ہین جیسے آسمان وغیرہ اون کو ہم بصیرت و بصارت دونون سے دیکھتے اور پہچانتے ہین تو خدا جو ہم سے زیادہ نزدیک ہے اوسے ہم کیون نہین دیکھتے اور اوس کو اپنے ساتھ کیون نہین پاتے

مین کہتا ہون کہ نزدیکی سے مراد نزدیکی بہ علم و قدرت ہے نہ بہ مکان ما وردی کہتے ہین کہ حبل الورید وہ رگ ہے جو دل سے متصل ہے اور خدا کا علم بندے سے علم رگ دل سے زیادہ نزدیک ہے صاحب بحر الحقایق کہتے ہین کہ حبل الورید اجزاے نفس انسانی مین اوس سے سب سے زائد قریب ہے تو اسمین اس طرف اشارہ ہے کہ حق تعالے بندہ سے بہ نسبت اوس قرب کے بھی زائد قریب

پس چنانکہ انسان ہرگاہ کہ خود را طلبند
یابند حق را نیز ہرگاہ کہ جویند بیابند
وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي
فَإِنِّي قَرِيبٌ در زبور آمدہ است کہ
أَلَا مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي ؎

ہے جس طرح انسان خود کو ڈھونڈھتے
اور پاتے ہین خدا کو بھی اگر ڈھونڈھین تو
پاوین حق تعالے فرماتا ہے کہ جب میرے
بندے تم سے میری بابت پوچھین تو مین قریب ہون
زبور مین ہے کہ جس نے مجھکو ڈھونڈھا اوس نے
پایا ؎

نحن اقرب گفت من حبل الورید
تو فگندی تیر فکرت را بعید
اے کمان و تیرہا بر ساختہ
صید نزدیک و تو دور انداختہ

خدا نے فرمایا کہ مین شہرگ سے زیادہ
اوس سے قریب ہون + اور تم اپنی فکر
دور دوڑاتے ہو + تیر کمان بنا کر باوجود
شکار نزدیک ہونے کے تیر دور پھینکتے ہو +

کیفیت قرب جان کہ پیوستہ بتن است
درنمی توان یافت قرب حق را کہ
از کیفیت منزہ است چگونہ ادراک
توان کرد ؎

جب کیفیت قرب روح بہ جسم معلوم نہین
کر پاتے تو قرب حق کو جو کیفیت سے منزہ
ہے کیسے ادراک کرسکو گے
؎

قرب بے چون ست جانت را بتو
قرب حق را چون ندانی اے عمو
قرب نے بالا و پستی رفتن است
قرب حق از قید ہستی رستن است

جب قرب روح ہی تمھارے ساتھ بے چون
ہے تو قرب حق ویساہی کیون نہین جانتے کیونکہ
قرب اوپر نیچے سے جانا نہین ہے بلکہ
قید ہستی سے چھوٹنا قرب ہے +

در کشف الاسرار آوردہ کہ قرب بندہ
بحق آن ست کہ فرمود اقرب و در

کشف الاسرار مین ہے کہ بندہ کا قرب حق
سے یہ ہے جو اوس نے لفظ اقرب فرمایا اور

احادیث قدسیہ وارد است لایزال
العبد یتقرب الیّ بالنوافل واین
قرب با ایمان است وتصدیق باجنان
وتحقیق معنی مقام مشاہدہ ہم این ست
کہ اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ
وقرب حق بہ بندہ را دو قسم است
یکے کافۂ خلق را کہ بہ علم وقدرت است
کہ وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ - دیگر
خواص درگاہ را بہ لطف وشواہد لطف
کہ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ اول خواص را
قربے دہند عینی تا از خیالش برہاند
پس قربے دہند حقیقی تا از آب وگلش
بازگرداند ہستی موہوم می کاہد و
ہستی اصلی ظہوری کند چنانکہ در
اول خود بود در آخر ہم خود باشد این جا
علایق مرتفع گردد واسباب منقطع و
رسوم باطل وحدود متلاشی وحق یکتا
بخود باقی ؎
موج بحر لمن الملک برآمد ناگاہ

احادیث قدسیہ مین آیا ہے کہ ہمیشہ
بندہ مجھ سے بذریعہ نوافل قرب
چاہتا ہے اور یہ قرب بہ ایمان و
تصدیق قلبی ہے اور مقام مشاہدہ
کی تحقیق بھی یہی ہے کہ اللہ کی عبادت
اس طرح کرو گویا تم اوس کو دیکھتے ہو اور
قرب حق بہ بندہ کی دو قسمین ہین
ایک تمام خلایق کے لیے بعلم وقدرت
کہ وہ تمھارے ساتھ ہے جہان کہین تم ہو-
دوسرے خواص درگاہ کے لیے بہ لطف و
شواہد لطف کہ ہم اوس سے قریب ترین اولاً
خواص کو قرب عینی عطا کرتے ہین جو اوسے
اپنے خیال سے چھوڑاتا ہے پھر قرب حقیقی
دیتے ہین جو اوسے مقتضیات ہستی سے باز رکھتا
ہے ہستی موہوم گھٹتی ہے اور ہستی اصلی ظاہر ہوتی ہے
جسطرح پہلے خود تھا آخر بھی خود ہی ہو گا یہان پر
علائق مرتفع ہو جاتے ہین اور اسباب منقطع اور رسوم
باطل اور حدود غایب اور حق یکتا بخود باقی
؎ دریاے لمن الملک سے ایک موج ناگاہ اوٹھی

غرق گردید درین بحر چہ درویش و چہ شاہ
خرمن ہستی موہوم چنان سوزانند
آتش عشق کہ نے دانہ بماند نے کاہ
واین جا مراد از نزدیکی ہمین نزدیکی
خواص است دیگر تحقیق این در درۃ الملتقہ
گفتہ ام باقی نہ دیدن ما اور ابسبب
حجاب غفلت خودی است چنانکہ
در خود مفہوم می شود کہ قفاے خویش
ہم خود را نظر نمی آید دیدن اشیاے
بعیدہ چندان مستبعد نیست و لطیفہ
دران ہمین است کہ این را بُعد و
حجاب فطرتی کہ عبارت از تعلق و
جدا شدن از مبدا است افتادہ تا این
حجاب مرتفع نہ شود ہستی حق بہ نظر
نہ آید بہ قدر نیستی تو ہستی حق ظاہر
می شود چنانچہ حدیث مُوتُوا قَبلَ
اَن تَمُوتُوا دلالت برین دارد ؎
تو در و گم شو وصال این است و بس
تو مباش اصلا کمال این ست و بس

جس مین امیر فقیر سب ڈوب گئے
آتش عشق نے خرمن ہستی ایسا جلایا
کہ نہ دانہ باقی رہا نہ بھوسی + اور یہان
نزدیکی سے خواص کی نزدیکی مراد ہے اور
اس کی تحقیق مین نے درۃ الملتقہ مین
لکھی ہے باقی ہم جو اوس کو نہین دیکھ پاتے
یہ بسبب اپنے حجاب و غفلت خودی کے
جیسے اپنی گدی اپنے آپ کو نظر نہین آتی تو دور
کی چیزون کا دیکھنا کچھ زیادہ مشکل نہین
اور اس مین یہ لطیفہ بھی ہے کہ یہ بُعد و
حجاب فطرت (جو تعلق بہ خلق اور مبدأ
سے جدائی ہے) ایسا آپڑا ہے کہ جب تک
یہ دور نہ ہو ہستی حق نظر نہین آسکتی
بہ قدر نیستی ہستی حق ظاہر ہوتی ہے
جس پر حدیث شریف مُوتُوا
قَبلَ اَن تَمُوتُوا دلالت کرتی
ہے ؎
اوس مین گم ہوجانا یہی وصال ہے
اور کچھ نہ ہونا یہی کمال ہے

اشارہ برین است واین مخصوص بہ
عرفاست تا حجاب خود بدر نزنند آفتاب
وحدت متجلی نہ شود وہمین بر انداختن
حجاب تمامی فقر است وَالْفَقْرُ اِذَا
تَمَّ هُوَ اللّٰہُ۔

سوال پنجم ما چون غیر حق ہستیم
چگونہ حق را با ما معیت باشد چہ
محال است کہ حق بہ غیر خود نزدیک
باشد اگر عین او ایم پس در یک
عین جنسیت می باشد وحالانکہ عین
جنس او نیستیم لقولہ تعالیٰ لَيْسَ
كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ما حادث ایم واو قدیم
پس چگونہ با ما باشد اگر گوئی معیت او
علمی است نہ ذاتی پس وقتے کہ او بود
وہیچ نہ بود چگونہ عالم بود آیا عالم
در ذات حق است یا حق در عالم اگر
ذات پاک او بزرگ است باید کہ عالم
در ذات او بود زیرا کہ انچہ در کاسۂ
خرد بود در کاسۂ بزرگ می باشد

اور یہ خاص عارفین کے لیے ہے جب تک
اپنا حجاب دور نہ ہوگا آفتاب
وحدت ظاہر نہ ہوگا اور یہی حجاب اوٹھانا
انتہاے فقر ہے اور فقر جب پورا ہوا
وہی اللہ ہے

پانچوان سوال جب ہم غیر حق ہین تو
اوس کی معیت ہمارے ساتھ کیسے ہوگی
کیونکہ حق کا اپنے غیر سے نزدیک ہونا محال
ہے اگر ہم عین ہین تو ایک عین مین
جنسیت ہوتی ہے حالانکہ ہم اوس کے
عین جنس نہین ہین کیونکہ خود فرماتا ہے
کہ اوس کی مثل کوئی چیز نہین ہم حادث
ہین اور وہ قدیم وہ کیسے ہمارے ساتھ
ہوسکتا ہے اگر یہ کہو کہ اوس کی معیت
علمی ہے نہ ذاتی تو جب وہ تھا اور کوئی نہ
تھا تو عالم کیونکر تھا آیا عالم ذات حق مین
ہے یا حق عالم مین اگر اوس کی ذات بزرگ ہے
تو چاہیے کہ عالم اوسکی ذات مین ہو اس لیے کہ جو کچھ
چھوٹے پیالے مین ہوتا ہے وہی بڑے پیالہ مین ہوتا ہے

واگر عالم بزرگ است باید کہ حق در
عالم بود پس چگونہ از ذات قدیم او
غیر ذات پیدا شد و حالانکہ گفت
کَانَ اللّٰہُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَہٗ شَیْئًا
ہر آئینہ علم و قدرت و ارادت نیز
جملہ شئے است لازم شد کہ اگر اینہا
بودند پس چرا گفت کہ ہیچ شے نہ بود
ازین چنان معلوم می شود کہ
صفات او با ذاتِ او نہ بودہ اگر بودے
چگونہ غیر او نمی بود زیرا کہ او ہم
شئے است بچہ طور درست او کہ غیر از
ذات او نہ بود پس چگونہ غیر موجود
شد و اورا با غیر معیت واقعی شد

اقول بدین نظر کہ پرتوِ آن آفتاب
وحدتیم عین اوئیم و بہ خیال پندار
پیدائی چند روزہ اسیر زحمت دغیریت
جاوید۔ تفصیل این اجمال آن کہ
غیریت ما ممکنات در حدِ ذاتِ خود
ہیچ نیست چہ ممکن از خود ہیچ وجود

اور اگر عالم بڑا ہے تو حق کو عالم مین ہونا
چاہیے تو اوس کی ذات قدیم سے غیر ذات
کیسے ظاہر ہوئی حالانکہ اوس کا ارشاد ہے
کہ اللہ تھا اور اوس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی
البتہ علم و قدرت و ارادہ بھی منجملہ اشیاء
ہین لازم ہوا کہ اگر یہ سب تھے تو اوس نے
یہ کیون کہا کہ کوئی چیز نہ تھی اس سے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوس کے صفات
اوس کی ذات کے ساتھ نہ تھے اگر تھے تو وہ
کیون اوس کے غیر نہ تھے اس لیے کہ صفت
بھی شئے ہے تو کیسے یہ درست ہو سکتا ہے
کہ بجز اوس کے کچھ نہ تھا تو غیر کیسے موجود ہوا
اور اوس سے غیر سے کیسے معیت ہوئی۔

مین کہتا ہون اس لحاظ سے کہ ہم اوس
آفتاب وحدت کے پرتو ہین اوس کے عین
ہین اور چند روزہ ظہور کی خودی کے خیال
سے زحمت و غیریت ابدی مین گرفتار اس
اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہماری غیریت امکانی
بذاتہ کچھ نہین ہے کیونکہ ممکن کا وجود ہی

نہ دارد پس ہمہ چیز از و مسلوب
باشد حتی خودی خود و نظر بحقیقت
ظاہرہ در وہمہ چیز است چہ حق
باہمہ صفات کمال اجمالاً در ہر
ذرہ از ذرات موجودات متجلی است ؎
رو دیدہ بدست آر کہ ہر ذرۂ خاک
جامے است جہان نمائے چون درنگری
و این سخن مطابق آن ست کہ بعضے
اہل شہود گویند الکل فی الکل
ہمانا درین مقام ممارسان حکمت
رسمی را شبہہ طاری می شود
چہ در علوم عقلیہ مقرر شدہ کہ
ماہیت فی حد ذاتہا از وہمہ چیز
غیر از ذات و ذاتیات او مسلوب
است چنانچہ می گویند لَیْسَتِ
المَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ اِلَّا
نَفْسَهَا وَ ذَاتِيَاتِهَا فَلَيْسَتْ مِنْ
حَيْثُ هِيَ وَاحِدًا وَّ لَا كَثِيْرًا
وَلَا غَيْرَهُمَا مِنَ الْعَوَارِضِ

اپنا نہین ہے لہذا کل چیزین اوس سے
مسلوب ہون گی یہان تک کہ خودی بھی
اور بظاہر سب چیزین اوس مین ہین کیونکہ
حق مع تمام صفات کمال مجملاً ہر ذرہ
موجودات مین متجلی ہے ؎
جاؤ اور بینائی حاصل کرو کہ ہر
خاک کا ذرہ ایک جام جہان نما ہے
اور یہ بات بعضے اہل شہود کے مطابق ہے
جو یہ کہتے ہین کہ ہر چیز مین ہر چیز ہے
یہان پر اہل حکمت رسمی کو ایک شبہہ
ہوتا ہے کیونکہ علوم عقلیہ مین یہ طے ہو چکا
ہے کہ ماہیت فی حد ذاتہا سے بجز
اوس کی ذات و ذاتیات کے سب
چیزین مسلوب ہین چنانچہ کہتے
ہین کہ ماہیت من حیث الماہیت اپنی
ذات و ذاتیات سے مراد ہے تو
وہ من حیث الذات نہ ایک ہے نہ
بہت نہ اور عوارض اوس مین
ہین

وازین سخن لازم می آید کہ ممکن در
حد ذات خود خود باشد و ذاتیات
او او را ثابت باشند پس نتوان گفت
کہ در حد ذات خود ہیچ نیست و وجہ
دفع این شبہہ آن ست کہ در علوم عقلیہ
مقرر شدہ است کہ عقل بعد از
فرض ماہیت و ملاحظۂ او با قطع
نظر از امور در حین فرض او را
مشتمل بر ذاتیات خود می یابد و خالی
از غیر درین ملاحظہ و این معنی در
نفس الامر مقارن وجود است لیکن
عقل اغماض از تعقل وجود و دیگر
عوارض کردہ او را بدین حال می یابد و
حاصل آن کہ ماہیت مذکورہ موجود ست
در عقل اما عقل ملاحظۂ وجود او نہ
کردہ و این وجود عقلی او را نہ از ذات
خود است پس خود بخود ہیچ نہ باشد
اگر گویند کہ چون ممکن بذات خود
ہیچ نیست پس بودن او از ذات

اور اس سے لازم آتا ہے کہ ممکن بذاتہ
خود ہو اور اوس کی ذاتیات اوس کے
لیے ثابت ہون تو یہ نہین کہہ سکین گے
کہ اپنی ذات مین کچھ نہین ہے اور یہ شبہہ
یون دفع ہوتا ہے کہ یہ امر علوم عقلیہ
مین طے شدہ ہے کہ عقل بعد فرض
ماہیت اور اوس کے ملاحظہ کے
دیگر امور سے قطع نظر کر کے فرض
کرنے کے وقت اوس کو اپنی ذات و
ذاتیات پر شامل اور اس ملاحظہ
مین غیر سے خالی پاتی ہے اور یہ معنے
نفس الامر مین وجود کے مقارن ہین لیکن
عقل وجود و دیگر عوارض کے تعقل سے
اغماض کر کے اوس کو ایسا پاتی ہے
خلاصہ یہ کہ ماہیت مذکورہ عقل مین
موجود ہے لیکن عقل نے اوس کا وجود ملاحظہ
نہین کیا اور یہ وجود عقلی خود اوس کا
ذاتی نہین ہے تو وہ خود کچھ نہین اگر کہین
کہ جب ممکن بذاتہ کچھ نہین ہے تو اوس کا

غیر خود باشد پس بہ اعتبار بودن خود
مجہول باشد و این منافی آن ست
کہ سابقاً تحقیق رفت جواب
آن است کہ اثر اولی فاعل نفس
ذات است وچون ذات از فاعل
صادر شد احتیاج بہ تاثیر جدید
در بودن او خود نیست بلکہ عقل ازو
انتزاع می نماید کہ خود خود است بے
احتیاج بہ جعل اگر گویند کہ ازین
لازم می آید کہ اتصاف شے بذات
خود و ذاتیات او موقوف بر فاعل
باشد بنابر آن کہ ثبوت شے مر شے
را موقوف است بر وجود او و وجود ممکن
از فاعل جواب آن ست کہ بودن شے
شے مستلزم وجود اوست نہ موقوف
بر وجود پس بر تقدیر عینیت چرا
محال خواہد بود و بر ثبوت غیریت
ہم محال نہ خواہد بود معیت علمیہ
با معلوم گو اوراتضاعف یکے بر

غیر سے موجود ہونا پایا جائیگا جو بہ اعتبار
اپنی ہستی کے مجہول ہوگا اور یہ تحقیق
سابق کے خلاف ہے اس کا جواب یہ
ہے کہ اثر اولی فاعل نفس ذات ہے
اور جب فاعل سے نفس ذات صادر
ہوئی تو اوس کے خود ہونے مین تاثیر
جدید کی ضرورت نہین بلکہ عقل
اوس سے انتزاع کرتی ہے کہ خود ہی ہے
بلا ضرورت جعل اگر کہین کہ اس سے
لازم آتا ہے کہ شے کا اپنی ذات و
ذاتیات سے متصف ہونا فاعل پر
موقوف ہو کیونکہ شے کا ثبوت شے کے
لیے یہ اوس کے وجود پر موقوف ہے
اور وجود ممکن فاعل سے ہے جواب یہ ہے
کہ شے کا شے ہونا اوس کے وجود کو مستلزم
ہے نہ وجود پر موقوف پس بر تقدیر
عینیت کیون محال ہوگا اور بر ثبوت
غیریت بھی محال نہ ہوگا معیت علمیہ
معلوم کے ساتھ اگرچہ اوس کو ایک کی

دیگرے اطلاق کنند معیت نخوانند
ولیکن در حقیقت بوده است و نه بودن
جنسیت در یک بفهم نمی آید چه
ظاہر است کہ آفتاب و ماہتاب و
ستارہا در جنس فروغ یکے اند و باعتبار
مستفاد لہ غیر و نفی شلیت در آیہ کریمہ
نفی شلیت بہ صفت وجوب بوده
است نہ در غیر آخر در صفات دیگر
مثل حیوۃ و علم وغیرہ گو ناقص باشد
ثابت است و این ثبوت بدولت
ہمان نسبت معلولیت است ورنہ
ما حادثیم و او قدیم لیکن حدوث ما
از کجا است آرے از ہمان قدیم است
پس چگونہ باما نہ خواہد بود نوات باشجرہ
چہ سان ہمراہ نہ خواہد شد معیت
واجب بر مذہب علماے ظاہر علمی ست
و پیش حضرات صوفیہ ذاتی ست
و واقعی ہیچ شے با او نہ بود و بود عالم
در علم حق کہ متعلق آن ذات است

دوسری پر زیادتی کہتے ہین معیت نہین
کہتے مگر درحقیقت ہوتی ہے اور ایک مین
جنسیت نہ ہونا سمجھ مین نہین آتا کیونکہ ظاہر
ہے کہ آفتاب و ماہتاب و ستارے
چمکنے مین ایک ہین اور تاثیر مین علحدہ
اور آیت نفی شلیت مین صفت وجوب
کی نفی شلیت ہے نہ کچھ اور آخر دوسری
صفات حیات و علم وغیرہ مین اگرچہ
وہ ناقص طور پر ہو ثابت ہے کہ نہین اور
یہ ثبوت اوسی نسبت معلولیت کی بدولت
ہے ورنہ ہم حادث ہین اور وہ قدیم مگر
ہمارا حدوث آیا کہان سے اوسی قدیم
ہی سے تو پھر وہ کیسے ہمارے ساتھ
نہ ہوگا گٹھلی کی معیت درخت سے کیسے
نہ ہوگی ۔ معیت واجب بر مذہب علماے
ظاہر علمی ہے اور حضرات صوفیہ
کے نزدیک ذاتی اور واقعی اوس کے ساتھ
کچھ بھی نہ تھا اور عالم علم حق مین
تھا جو اوسی ذات سے متعلق ہے

حاشا ازین تعلق ترکیب او
تصور نہ کنی کہ عالم بہ نظر شیون
و مظہر واجبی عین اوست پس او در
عالم و عالم در و بزرگی و خردی
این جا ملحوظ نیست و علم و قدرت
فرض کردم کہ ہمہ شے اند لیکن
شئے عین اوست نہ غیر او و حقیقت
واجبی در ہر زمان بصورتے مناسب
اہل آن ظاہر می شود لِکُلِّ
قَوْمٍ هَادٍ وَاِنْ مِّنْ اُمَّةٍ
اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ و در آخر
با کمل صور ظاہر گشت و نبوت
تشریعی برو ختم شد قَالَ الشَّيْخُ
مُحْيِ الدِّيْنِ اِبْنُ الْعَرَبِيْ هُوَ
اَظْهَرُ الْاَشْيَاءِ تَحَقُّقًا وَاٰنِيَّةً
وَاَخْفَاهَا حَقِيْقَةً و حق ہم
ظاہر است و ہم باطن كَمَا قَالَ
تَعَالٰى هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ
وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ پس

لیکن اس تعلق سے اوس کی ترکیب
ہرگز تصور نہ کرنا چاہیے عالم بہ نظر شیون
و مظہر واجبی اوس کا عین ہے تو وہ
عالم مین اور عالم اوس مین ہے
بزرگی و خردی کا لحاظ یہان نہین
اور علم و قدرت اگرچہ سب شے ہین
لیکن شے اوس کی عین ہے نہ غیر اور
حقیقت واجبی ہر زمانے مین اوس زمانے
والون کے مناسب ظاہر ہوتی ہے
ہر قوم کا ایک ہادی ہے۔ اور ایسی
کوئی امت نہین جس مین کوئی ڈرانے
والا ہمیشہ نہ ہوا ہو آخر مین نہایت کامل
صورت مین ظاہر ہوئی اور نبوت تشریعی
اوس پر ختم ہوئی شیخ محی الدین ابن
عربی کہتے ہین کہ وہ ازروے تحقق سب
چیزون سے زیادہ ظاہر اور ازروے
حقیقت سب سے زیادہ پوشیدہ ہے اور
حق ظاہر بھی ہے اور باطن بھی جیسا کہ خود
فرماتا ہے وہی اول و آخر و ظاہر و باطن ہے پس

ظاہر و باطن جہان باین وجہ
معلوم شد و در تحت این معنے
دیگر است و آن این کہ ہر یک از
وجوب و امکان مرآت یک دیگر اند
و مرآت ازان رو کہ مرآت است
مرئی نیست و باطن است و مرئی ظاہر
پس بنا بر این اعتبار حمل ظاہر و
باطن بر ہر یک ازان دیگر توان کرد
سوال ششم چون حق فرمود
کہ خلق را برای شناختن آفریدہ ام
و نیز مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ
اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ گفتہ چون خلق
را برای شناختن ذات خود آفریدہ
پس قیامت و خرابی عالم برای
چیست۔
اقول اقامت قیامت برای
شناختن خود بہ خود نہایت مناسب
است چہ این بمنزلۂ آن ست کہ کسے
چیزے ساخت و حظ صحت بر داشتہ

ظاہر و باطن عالم ہونا اس طور سے
معلوم ہوا ہے اور اس مین ایک معنے اور
بھی یہ ہین کہ وجوب و امکان ہر ایک
دوسرے کا آئینہ ہے اور آئینہ
بحیثیت آئینہ ہونے کے مرئی نہین
آئینہ باطن ہے اور مرئی ظاہر اس
اعتبار سے ظاہر و باطن کا حمل ہر ایک
پر ہوسکتا ہے۔
چھٹا سوال حق تعالے نے فرمایا
کہ خلق کو ہم نے پہچاننے کے لیے پیدا
کیا اور یہ بھی فرمایا کہ ہم نے جن و
انس کو عبادت کے لیے پیدا کیا جب
خلق کو اپنی شناخت کے لیے پیدا
کیا تو قیامت اور خرابی عالم کی
کیا ضرورت ہے۔
مین کہتا ہون کہ قیامت قائم کرنا
اپنی شناخت کے لیے نہایت مناسب
ہے یہ ایسے کہ جیسے کسی نے ایک چیز
بنائی اور اوس کی اچھائی کا فائدہ اوٹھا کر

باز درہم شکست بدین غرض کہ بہتر
ازین خواہد ساخت یا حظ کامل کہ بانی
برین بنا شدہ بود کامل گشت د
لطیفۂ درین قیامت دیگر ہم
این است کہ ہمہ ممکنات در بقاے
سرمدی خود دعوی خدائی
می کردند چنانچہ بعض فرقہا از
ہمین قبیل تخیلات گمراہ شدہ اند
وخرابی وغیرہ بعینہ چنین است کہ
مصورے تصاویر می کشد ہمہ را
بہ ہر کس می نماید و ناکارہ را بر آشفتہ
می درد ہر چند کہ آن ناکارہ بہ مرتبۂ
خود کار آمد است لیکن بہ نسبت دیگر
ناکارہ ہمچنین حق تعالے عباد زہاد را
ملاحظہ فرمودہ از فرشتگان خواہد
فرمود کہ بہ بینید اینہا باتن ملوث
بہ الواث ردیہ ہمچو شما کہ از ہمہ
خواہش منزہائید کارہا کردہ اند و شما
می گفتید کہ نحن نسبح بحمدک

اوس کو توڑ ڈالا کہ اب اس سے اچھی
بناؤں گا یا پورا فائدہ جو اس بنانے کا
سبب ہوا تھا پورا ہوگیا اور اس
قیامت مین ایک دوسرا لطیفہ یہ
بھی ہے کہ تمام ممکنات اپنے بقاے
سرمدی مین خدائی کا دعوے کرتے
تھے چنانچہ بعض فرقے ایسے ہی
خیالات مین گمراہ ہوگئے اور خرابی
وغیرہ بعینہ ایسی ہے کہ جیسے کسی مصور
نے چند تصویرین بنائین اچھی تصویر ہر
شخص کو دکھائی اور بری تصویر غصے
سے چاک کر ڈالی اگرچہ وہ خراب
تصویر بھی بجائے خود اچھی ہے مگر بہ نسبت
دوسرون کے بری ہے اسی طرح حق
تعالے عباد زہاد کو دیکھکر فرشتون سے
فرمائے گا کہ دیکھو ان لوگون نے باوجود جسم
ملوث تمھاری طرح جو تمام خواہشون سے
منزہ ہو بہت کام کیے ہین اور تم کہتے
تھے کہ ہم تیری تسبیح ......

وَنُقَدِّسُ لَكَ یَعْنِی نَحْنُ
اَحَقُّ بِالْخِلَافَةِ لَا الْاِنْسَانُ
فَاِنَّهٗ یَسْفِکُ الدِّمَاءَ و بر بدان
عتاب خواہد فرمود کہ شما چرا بر
روے فرشتگان خجل گشتید گو خالق
این کمال و زوال ہمہ اوست
لیکن بہ ظاہر این ہمہ مبنی بر حکمت
است و خرابی بدن نیز ہمہ
حکمت است کہ شئے نو را گو نوی دران
کہنہ باشد مگر وقعت زائد می شود
چنانچہ پوشاک از ہر جنس پارچہ
کہ در نوع خود مختلف است از گزیے
بدنما است و از تن زیب خوش نما
فاما بیش موحدین صوفیہ صافیہ
این ہمہ یکے است تعمیرے کہ ہست
تخریب است و تخریبے کہ ہست تعمیر
و این کمال رحمت است کہ واجب
تعالے براے شناخت خویش خود را
درین مظہر پوشیدہ داشت

وتقدیس کرتے ہین یعنی خلافت کے
مستحق ہین نہ انسان جو خون ریزی
کرتا ہے اور برے لوگون سے عتاب
فرما کر کہے گا کہ تم کیون فرشتون کے
سامنے شرمندہ ہوے گو اس کمال
و زوال کا خالق وہی ہے۔ لیکن
بظاہر یہ سب حکمت پر مبنی ہے اور
خرابی بدن مین بھی حکمت ہے کہ
نئی چیز کی اگرچہ نیاپن اوس مین
پرانا ہو مگر وقعت زیادہ ہوتی ہے
چنانچہ ہر طرح کا لباس کہ جو اپنی
قسم مین مختلف ہے گزی سے بدنما
ہے اور تن زیب سے خوش نما لیکن
موحدین صوفیہ صافیہ کے نزدیک
یہ سب ایک ہے جو تعمیر ہے وہ تخریب
ہے جو تخریب ہے وہ تعمیر ہے اور
یہ کمال رحمت ہے کہ واجب تعالے
اپنی شناخت کے لیے آپ
اس مظہر مین پوشیدہ ہوا اور

اکنون تکمیل جزئی کہ عبارت از حصول کمالات است کردہ بہ تکمیل کلی کہ مراد ازخرابی این مظہر و صاف برآوردن خود است پرداختہ است۔

فائدہ مولانا رفیع الدین دہلوی در جواب سائلے ارقام می فرمایند کہ درین آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ سہ اشکال متوہم می شوند یکے در لام تعلیل کہ قدریہ افعال الٰہی را معلل بہ غرض می دانند واہل سنت وحکما تعلیل بہ غرض درافعال الٰہی محال می گویند وانچہ اقرب بہ صواب می نماید آن ست کہ ملا سعد الدین تفتازانی در شرح مقاصد اختیار کردہ کہ جمیع افعال الٰہی را تعلیل بہ غرض کردن باطل است بہ جہت لزوم تسلسل ونفی غرض بالکلیہ نیز منافی بسیارے از ادلۂ سمعیہ و عقلیہ است پس بعضے معلل بغرض باشند

تکمیل جزئی یعنی حصول کمالات کر کے تکمیل کلی مین مشغول ہوا جس سے مراد مظہر کی خرابی اور اپنے آپ کو اوس سے صاف نکالنا ہے

فائدہ مولانا رفیع الدین دہلوی ایک سائل کے جواب مین لکھتے ہین کہ اس آیت وَمَا خلقت الجن والانس الا لیعبدون مین تین اعتراض پیدا ہوتے ہین - ایک لام تعلیل مین کہ قدریہ افعالِ الٰہی کو معلل بہ غرض جانتے ہین اور اہل سنت وحکما تعلیل بہ غرض افعال الٰہی مین محال کہتے ہین مگر قریب بہ صواب وہ ہے جو ملا سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد مین لکھا ہے کہ کل افعال الٰہی کو معلل بہ غرض کرنا بسبب لزوم تسلسل کے باطل ہے اور بالکل نفی غرض بھی اکثر دلائل عقلی وسمعی کے خلاف ہے تو بعض افعال معلل بہ غرض ہون گے

و بعضے نہ۔ اشکال دوم در لفظ عبادت
کہ اگر بر عبادت کاملہ یا صحیحہ حمل کردہ
شود بلکہ اگر بر محض معرفت نیز حمل
کردہ آید چنانکہ گفتہ اند در معنی لِیَعْبُدُوْن
ای لِیَعْرِفُوْنَ این در جمیع جن
وانس متحقق نیست و تخلف مراد الٰہی
غیر جایز و تحقیق آن کہ حمل بر عبادت
صحیحہ کردہ شود ہر چند متحقق در بعض است
اشکال سوم در حصر از کلمہ الا مفہوم
است بدلالت وَلَقَدْ ذَرَءْنَا لِجَهَنَّمَ
وَلَا یَزَالُوْنَ تحقیق معنی آیت آنکہ
غایت دو قسم است یکے غایت وجود
نوع یعنی اگر نوع بہ کمال خود متحقق گردد
چنین آثار بروے متفرع باشند و
جائے کہ نہ باشند آن چیز در ذات
خود موصوف بہ نقصان و خسران باشد
دوم غایت وجود تشخص کہ ہر شخص معین
باخصوصیات خود منشا و مورد چنین آثار
ولوازم باشد خواہ کمال او بود یا

اور بعضے نہین دوسرا اعتراض لفظ
عبادت مین کہ اگر عبادت کاملہ یا صحیحہ
بلکہ اگر محض معرفت پر بھی حمل کی جائے
چنانچہ کہا ہے لیعبدون کے معنے
مین کہ لیعرفون یہ کل جن وانس مین
ثابت نہین اور تخلف مراد الٰہی جایز نہین
اور تحقیق یہ ہے کہ عبادت صحیحہ پر حمل
کیا جائے گا اگرچہ بعض ہی مین متحقق ہے
تیسرا اعتراض کلمہ الا مین حصر کرنے سے
پیدا ہوتا ہے آیہ ولقد ذرءنا لجہنم و
لا یزالون کی دلالت سے جس کی تحقیق
یون ہے کہ غایت دو قسم کی ہے ایک
غایت وجود نوع یعنی نوع اگر اپنے کمال
سے متحقق ہو تو ایسے آثار اوس پر متفرع
ہون گے اور جہان نہ ہونگے وہ چیز بذاتہ
نقصان سے موصوف ہوگی دوسری غایت
وجود تشخص کہ ہر شخص معین اپنی خصوصیات
سے ایسے آثار ولوازم کا منشا و مورد
ہوگا خواہ اوس کا کمال ہو یا

نقصان ونیز غایت نوع دو قسم است
یکے آنچہ اشرف کمالات است
اورا غایت حقیقی و مقصود اصلی توان
گفت دیگر آنچہ کمتر بود اورا غایت
ضمنی و مقصود تبعی توان گفت پس
مدلول آیۂ کریمہ این است کہ نہ پیدا
کردہ ام نوع جن وانس را مگر بوضعے
کہ کمال شرف نوعی آنہا عبادتِ
من است دہر کہ ازین فضیلت قاصر
ماند از کمال خود محروم است و مقصود
در آیۂ وَلَقد ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ غایات
شخصیہ اند یعنی بعضے افراد را ناقص آفریدیم
تا طعمۂ جہنم باشند و دران جا
مظہر انواع قدرت الٰہی و موردِ
ہزاران صفات جلال گردند اگرچہ
از کمال نوعی خود دور افتند پس
اختلاف رفع شد مثالش این کہ
مزارع گندم را برائے خود می کارد
ازان جملہ بسیارے طعمۂ جانوران

نقصان اور نوعی غایت بھی دو طرح
کی ہے ایک وہ جو اشرف کمالات ہے
جس کو غایت حقیقی و مقصود اصلی
کہنا چاہیے اور دوسری وہ جو کمتر ہو
جس کو غایت ضمنی و مقصود تبعی کہنا
چاہیے تو آیۂ کریمہ کے معنے یہ ہین کہ مین نے
نوع جن وانس کو نہین پیدا کیا مگر اس
وضع سے کہ اون کا کمال شرف نوعی
میری عبادت ہے اور جو اس عبادت
سے قاصر رہا وہ اپنے کمال سے محروم
ہے اور آیت ولقد ذرءنا لجہنم مین
غایات شخصیہ مقصود ہین یعنی بعض افراد
کو مین نے ناقص پیدا کیا ہے تا کہ
دوزخ کی خوراک بنین اور مظہر انواع
قدرت الٰہی و مورد صفات جلال
ہون اگرچہ اپنے کمال نوعی سے دور
پڑین پس اختلاف جاتا رہا جس کی مثال
یہ ہے کہ کسان گیہون اپنے لیے بوتا
ہے جس مین بہت کچھ جانورون کی غذا

می شود و بسیارے در خاک ضایع
می گردد و بعضے سوختہ می گردد این
بحسب غایت شخصیہ است و برخے
بکار می آید در ضماد و مرہم و پیوند
کاغذہا این ہم غایت کمالیہ است
کہ منفعت مقصود است اما در جنب
منفعت کہ خواہد شد شمار نہ توان کرد
و برین قیاس باید کرد احوال اکثر
صناعات بلکہ پرورش کردن اکثر
حیوانات کہ ہر قسم اغراض و غایات
در وے متحقق می باشد واللہ اعلم
مختصر این کہ ہمچنانکہ امر الٰہی دو قسم است
تکوینی و تشریعی ہمچنین غایات نیز
دو قسم اند تکوینی و تشریعی مثلاً غایت
تشریعی شمس و قمر معرفت مواقیت
و استدلال بر صانع است و تکوینی
اصلاح عناصر و موالید بلکہ عالم
است چنانکہ امر تکوینی را تخلف نیست
و تشریعی را ہست ہمچنان غایت

ہوتا ہے اور بہت سا مٹی مین ضایع
ہو جاتا اور کچھ جل جاتا ہے یہ غایات
شخصیہ کے موافق ہے اور کچھ ضماد و
مرہم اور کاغذ جوڑنے مین کام آتا ہے یہ
غایت کمالیہ ہے کہ منفعت مقصود ہے
لیکن نفع کے مقابلے مین ان نقصانات
کو شمار مین نہین لاتے اور اسی پر اکثر
صنعتون کا حال قیاس کرنا چاہیے بلکہ
اکثر جانورون کی پرورش کہ جس مین
ہر قسم کے اغراض و غایات متحقق
ہوتے ہین واللہ اعلم مختصر یہ کہ
جس طرح حکم الٰہی دو قسم پر ہے تکوینی
و تشریعی اسی طرح غایات بھی دو قسم
پر ہین تکوینی و تشریعی مثلاً غایت
تشریعی آفتاب و ماہتاب دریافت
اوقات اور صانع پر استدلال ہے
اور غایت تکوینی عناصر و موالید بلکہ
تمام عالم کی اصلاح ہے جس طرح امر تکوینی
کو تخلف نہین اور تشریعی کو ہے اوسی طرح غایت

تکوینی را تخلف نیست و تشریعی را
هست پس معنیش آنکه غایت تشریعی
خلقت جن و انس عبادت است
بجا آوردن یا نه و غایت تکوینی تعمیر
نشأتین است که آن حتمی الوقوع است
انتهی و حاشا ازین تقریر سابق
نه فهمی که قائل به جبر محض شده ام
اما این مسئلۂ جبر و اختیار که
اهم المسائل است اگر خواهی نیز
قدرے بشنو مذہبے نیست که
خرمنش سوختۂ این صاعقه
نباشد و ملتے نه که شوراب این بلا
جگرش نخراشد برہمی اصول و
عقاید خدا پرستی و ایجاد فضول
و قواعد ناخدا ترسی را سفسطۂ
ہمین یک مسئله باعث است
نیچریان اندرین سموم خیز
وادی بادہا بیموده اند چنانکه
سروده اند که اولاً انسان بالکلیه

تکوینی کو تخلف نہین اور تشریعی کو ہے تو
اس کے معنے یہ ہین کہ پیدایش جن و
انس کی غایت تشریعی عبادت ہے
بجا لائین یا نہ لائین اور غایت تکوینی
تعمیر عالم ہے جو حتمی الوقوع ہے انتہے۔
اور ہرگز پہلی تقریر سے یہ نہ سمجھنا چاہیے
کہ مین جبر محض کا قائل ہوا ہون لیکن
یہ مسئلہ جبر و اختیار جو مشکل ترین
مسائل ہے اگر چاہو تو تھوڑا اسن لو
کیونکہ کوئی ایسا مذہب نہین جس کی
خرمن پر یہ بجلی نہ گری ہو اور نہ کوئی
ایسا شرب جس کا جگر اس کی
وجہ سے خون نہ ہو۔ اصول و عقائد
خدا پرستی کی برہمی اور فضول و
قواعد ناخدا ترسی کی ایجاد کا
سبب یہی ایک مسئلہ ہے۔
نیچریون نے اس وادی سموم خیز
مین بہت خاک اوڑائی ہے چنانچہ
کہتے ہین کہ اولاً انسان بالکلیہ

از فطرت مجبور است و در صورت
تعین و تحقق قادر مطلق مجبور محض
یعنی چہ سان تواند کہ پیش قبضۂ
قدرتش دم اختیار زند جز این کہ بہ
مشیت وے تن زند چہ بہ سبیل
منع الخلو از احد الامرین لابد است
کہ یا آن خداے احسن است یا
معاذ اللہ قبیح پس بہ فرض صورت
اولے وجود قبیح کہ خلاف رضاے
قضاے وی است چون موجود شد
و ما احسن چرا نہ شدیم بالعکس
این کہ آن را قبیح انگاریم چون توانیم
کہ از گریبان نکوئی سر برآریم
لاجرم ضرور شد کہ قبیح شویم تا
خلاف مرضی او نہ شود بہر حال
مسائل شتّی مثل مشیت و تقدیر
ایزدی و وجود نیکی و بدی و سزا
و جزا وغیرہ تعلق بدین مسئلہ
دارند و فحواے این مباحث خداو

فطرت سے مجبور ہے اور در صورت
تعین و ثبوت قادر مطلق مجبور
محض یعنی کیسے اوس کے قبضۂ
قدرت کے سامنے اختیار کا
دم بھر سکتا ہے بجز اس کے کہ
مشیت ایزدی پر سکوت کرے
اب دو حال سے خالی نہین یا
وہ خدا اچھا ہے یا بُرا اگر اچھا
ہے تو بُرا اوس کی مرضی کے
خلاف کیسے موجود ہوا اور ہم اچھے
کیون نہ ہوے - اور اگر وہ بُرا ہے تو
ہم اچھے کیسے بن سکتے ہین
خواہ مخواہ خراب ہون گے تا کہ
اوس کی مرضی کے خلاف
نہ ہو ہر حال مختلف مسائل
مثلاً مشیت و تقدیر ایزدی و
وجود نیکی و بدی و سزا و جزا
وغیرہ اسی مسئلے سے متعلق
ہین اور ان مباحث کا مضمون خدا

وخدائیش را بمفهوم کالعدم می آرد
پس درین مقام به بیان چند چیز
که بمنزلهٔ مبادی مقدمه توانند بود
حاجت افتاد تا این سخن تمام
شود اوّل اثبات وجود خیر و شر بر
طبق مذاهب مختلفه دوّم ماهیت
و نوعیت مرضی و اختیار سوّم اثبات
وجود اختیار در انسان که موضوع
مسئله همان ست - چهارم بیان
آن که تعمیل امر مرضی الٰهی محتاج
مرضی ما نیست اما در مقام اول که
مطلوب اثبات وجود خیر و شر بر
وفق مذاهب مختلفه باشد پس
اول الاولین و اسبق السابقین
آویزندگان آتش پرست بودند که
از بادهٔ پر زور توحید مست بودند چون
به تاسیس اساس کاخ وحدت
سخت کوشیدند هر فرد را خدا
گفتند و مبدء خیر محض انگاشتند

اور خدائی کو کالعدم کرتا ہے لہذا
بیان چند امور کے بیان کرنے کی
جو بمنزلۂ مبادی مقدمہ ہو سکتے ہین
ضرورت پڑی تاکہ یہ بات تمام ہو
اوّل اچھائی و برائی کا وجود مختلف
مذہبون کے موافق ثابت کرنا دوسرے
مرضی و اختیار کی ماہیت و نوعیت
تیسرے انسان مین اختیار کا وجود
ثابت کرنا جو موضوع مسئلہ ہے چوتھے
اس کا بیان کہ تعمیل امر مرضی الٰہی
ہماری مرضی کی محتاج نہین لیکن
مقام اول مین کہ نیکی و بدی کا
ثابت کرنا موافق مذاہب مختلف مقصود
ہے تو سب سے پہلے اس کے
متعلقین آتش پرست لوگ ہین
جو بادۂ پر زور توحید سے مست
تھے جب اونھون نے وحدت کو قائم
کیا تو ہر فرد کو خدا کہنے اور خیر
محض کا مبدء سمجھنے لگے ....

اما ہر گاہ کہ از وجود بدی مفر نہ دیدند
ناچار او را بنام اہرمن کہ موجد شر محض
تواند بود انگاشتند و در میان آنہا
مناقشت شبانروزی نہادند کہ
اول طالب خیر است و ثانی طالب
شر و ہمین سان ہر دو محارب و
معارض می شوند آخر غلبہ و ترجیح
نصیب جانب ثانی است یعنی خیر
محض و دانستنی است کہ گو غلبہ نکوئی
ازین مستنبط شد لیکن وحدت کلیہ
معدوم شد ثانیاً پیروان کیش
موسوی کہ نزد شان اصل خیر و شر
ہمین قدر است کہ چون صانع عالم
در جنت آلاء گوناگون و نعمای بوقلمون
آفرید بہر شناخت زشتی و نکوئی
نہالے غرس فرمود کہ ثمرش آدم
علیہ السلام باغوائے شیطان
نوش فرمود خوردن ہمان بود و
پیش آمدن عیوب ہمان چون

لیکن جب برائی کے وجود سے مفر
نہ دیکھا تو مجبوراً اوسے اہرمن یعنی
شر محض کا موجد کہنے اور اون
دونون مین رات دن کے جھگڑے
اوٹھانے لگے کہ اول اچھائی اور دوسرا
برائی کا طالب ہے اور اسی طرح
دونون لڑتے جھگڑتے ہین آخر
خیر محض ہی کو غلبہ ہوتا ہے مگر یہ
سمجھ لینا چاہیے کہ اگرچہ نیکی کا
غلبہ اس سے پایا جاتا ہے لیکن وحدت
بالکل معدوم ہے دوسرے مذہب
موسوی والے جن کے نزدیک اچھائی
برائی کی اصل صرف اتنی ہے کہ
جب صانع عالم نے طرح طرح کی
نعمتین جنت مین پیدا کین تو اچھائی و
برائی کی پہچان کے لیے ایک درخت
پیدا کیا جس کا پھل حضرت آدم علیہ السلام
نے شیطان کے بہکانے سے کھایا
کھاتے ہی عیوب پیش آئے جب

بہ پاداش این جرلیہ آدم از بہشت
راندہ آمد از ہمان دم میان او و
شیطان بغض قلبی خواندہ آمد
ثالثاً عیسوی کیش کہ گو در انجیل
شان اثرے ازین مقال یافتہ
نمی شود لیکن اہتمام و انہماک زائد
از اوشان کسے درین مسئلہ نمی دارد
حتے کہ در عقیدۂ آنہا عموماً چہ نبی
و چہ ولی کسے من حیث الانسانیت
معصوم نیست جرائم دیگر یکسو ہمان
بزہ اولین کہ در خلد از آدم علیہ السلام
سر زدہ بود ہنوز ساقط و عفو نہ شدہ
است و ازین جاست کہ ضرورت
کفارۂ عیسے علیہ السلام می سنجند رابعاً
اہل اسلام کہ بالاجماع بہ صراط
مستقیم گام زدہ اند جائے کہ انسان
را مختار مرضی خویش قرار دادہ
بہ حضرت کردگار جوابدہ اعمال
خویش نیز نہادہ اند و حق را از

اوس جرم کی سزا مین بہشت سے
نکالے گئے تو اوسی وقت سے اون
مین اور شیطان مین بغض قلبی
پڑگیا۔ تیسرے عیسائی لوگ کہ گو
اون کی انجیل مین اس کے متعلق
کچھ بھی نہین ہے مگر جتنا اون کو اس
مسئلہ مین انہماک ہے اوتنا کسی کو
نہین یہان تک کہ عموماً اون کے
عقیدے مین کوئی نبی و ولی بہ حیثیت
انسانیت معصوم نہین اور گناہون
کو الگ کر کے صرف وہی پہلا گناہ
جو حضرت آدم سے بہشت مین ہوا تھا
اب تک ساقط و معاف نہین ہوا ہے
اور اسی لیے کفارۂ عیسیٰ علیہ السلام
کی ضرورت سمجھتے ہین۔ چوتھے اہل
اسلام جو باتفاق صراط مستقیم پر
چلتے ہین جہان انسان کو اپنی مرضی کا
مختار قرار دیتے ہین وہان اوس کو خدا کے
نزدیک اپنے اعمال کا جوابدہ بھی سمجھتے ہین اور خدا کو

شوائب نقص و دواعی قدح مبرّا
فہمیدہ اند والحق کہ ہمین اقرب
الی الصواب است اما در مقام دوم کہ
مقصود ماہیت و نوعیت مرضی و اختیار
باشد پس مرضی صرف این سنت
را می گوئیم کہ علت و باعث حدوث
در صدور افعال و اعمال ما ہمان
تواند بود وازین جا از اہل خیال دو
گروہ ہستند یکے آن کہ مرضی را فی نفسہ
قوتے علحدہ می پندارند کہ بطور خود
موجود است و او را پابند اسباب
نمی گویند یعنی مرضی بر اسباب
تقدم دارد نہ اسباب براو و دیگر آن کہ
مرضی را تابع اسباب می کنند و وجود
سبب را بر وجود مرضی تقدم می دہند
چراکہ حدوث خواہشے بلا وجود سببے
محال است مثال ہر دو این است
کہ مثلاً زید و عمرو ہر دو بجائے
دلکش کہ از دیرگاہ شایق تفرجش بودند

تمام نقایص وغیرہ سے مبرا سمجھتے ہین
اور بے شک یہی قریب بہ صواب ہے
لیکن دوسرے مقام مین جہان مرضی
واختیار کی ماہیت و نوعیت مقصود
ہے تو مرضی صرف اوس عادت کو ہم
کہتے ہین جو ہمارے افعال و اعمال
کے صدور مین حدوث کا باعث و
علت ہو سکتی ہے اور یہین سے اہل
خیال دو گروہ ہین ایک وہ جو فی نفسہ
مرضی کو ایک علحدہ قوت سمجھتے ہین
کہ وہ بہ طور خود موجود ہے اور اوسے پابند
اسباب نہین کہتے یعنی مرضی اسباب
پر مقدم ہے نہ کہ اسباب اوس پر
اور دوسرے وہ جو مرضی کو تابع اسباب
کرتے اور وجود سبب کو مرضی پر مقدم
رکھتے ہین کیونکہ بلا سبب کسی خواہش
کا پیدا ہونا محال ہے دونون کی مثال
یہ ہے کہ مثلاً زید و عمرو دونون ایسی جگہ
سیر کرنے چلے جس کے وہ مدت سے مشتاق تھے

خرامیدند اتفاقاً در اثنائے راہ سخن
از مسئلۂ جبر و اختیار بمیان آمد
زید بہ رعایت آن بحث کہ مرضی را
تابع اسباب می کند از عمرو گفت
ہمی حرکت شما کہ بہ شوق تماشائے
این جا تکلیف گوارہ نمودید بہ ثبوت
مدعاے من کافی است کہ اگر سبب
نبودے چرا شما این جا مے آمدید
عمرو ازین اعراض نمودہ گفت کہ اصلا
پابند سببے نیستم محض بہ اختیار خود
آمدم و از ہمان جا باز گشت پس زید
خروشید کہ بہر نوع مقصود ما حاصل
است حالا شما بر اثبات دعواے خود
برمی گردید و ہمین سبب است عمرو
باز گفت کہ من ازین رجعت نمونۂ اختیار
خود وا می نمایم کہ حاشا تابع سبب
نیستم ہرچہ می خواہم می کنم و سببے
مرا مانع نیست الحاصل ہر دو سخن
خود ہا قائم ماندند و کسے را حظ نہ داد

اتفاقاً راہ مین مسئلۂ جبر و اختیار
مین گفتگو ہونے لگی زید نے اس بحث
کی رعایت سے کہ مرضی تابع اسباب
ہے عمرو سے کہا کہ تم جو تماشہ کے
شوق سے یہان تک آئے یہ میرے
ثبوتِ مدعا کو کافی ہے اگر سبب نہ
ہوتا تو یہان کیون آتے عمرو نے
کہا کہ نہین مین ہرگز کسی سبب کا پابند
نہین ہون محض اپنے اختیار سے آیا
ہون اور وہین سے لوٹ پڑا زید نے
کہا کہ میرا مقصد ہر طرح سے
حاصل ہے اب تم اپنے دعوے
کے اثبات پر واپس ہوئے اور
یہی سبب ہے عمرو نے بھی کہا کہ
مین نے اس واپسی سے اپنے اختیار
کا نمونہ دکھا دیا کہ مین ہرگز سبب
کا تابع نہین ہون جو چاہتا ہون
کرتا ہون غرض کہ دونون اپنی
بات پر قائم رہے اور کوئی قائل نہ ہوا

این بود مثال هر دو خیال اہل خیال
کہ نسبت مرضی است اکنون در مقام
سوم کہ مقصود اثبات وجود اختیار
در انسان است پس چنان ست کہ
ہر گاہ انسان ضعیف البنیان بمعرض
عتاب رب المنان آمدہ از بہشت
راندہ شد و مرگ سزایش خواندہ آمد
از اندیشۂ فکر زیست ناچار شد چراکہ
تا قرب ایزدی بود جمیع کائنات
سر بپای سود حالیا چون باب
تفقد و تلطف بستہ شد لاجرم بانواع
ہموم و غموم خستہ شد اندرین حال
خیالے کہ نخست بہ قلب انسان پیچیدہ
ہمین بود کہ باوجود این چنین اسباب
مخالف اکنون چون شاید زیست
پس ازہمین جا آغاز اختیار باید
نگریست کہ اختیار در اصل اقرار
ہستی ہاست چہ بہ ہستی خود ہست
شدیم معاً داعیۂ این خواہش کہ

یہ اہل خیال کے خیالون کی مثال
تھی جو مرضی انسانی کی نسبت ہے
اب تیسرے مقام مین کہ انسان
مین اختیار ثابت کرنا مقصود ہے
وہ یون ہے کہ جب انسان معرض
عتاب مین آکر بہشت سے نکالا گیا
اور موت اوس کی سزا مقرر کی گئی
تو وہ اپنی زندگی کے خیال سے مجبور
ہوا کیونکہ جب تک خدا کا قرب
تھا تمام دنیا قدم پر سر رکھتی تھی
اب جو باب عنایت و توجہ بند ہوا
تو ہر طرح کی رنج و پریشانی مین
پڑا اوس حال مین پہلا جو خیال
اوس کے دل مین آیا وہ یہی تھا
کہ باوجود ان مخالف اسباب کے کس
طرح زندگی بسر کرنا چاہیے یہین سے
اختیار شروع ہوا کہ اختیار در اصل اپنی
ہستی کا اقرار ہے کیونکہ جب اپنی
ہستی سے ہم مست ہوئے تو معاً یہ خواہش

به همین سان باشیم بدلالت التزامی
سر بر زد پس معنی اختیار بحسب
اصطلاح جز این نتواند بود که اختیار
خیال حفاظت وجود ماست یعنی
این خیال را که باوجود اسباب
مخالف زنده باشیم در اصطلاح
اختیار نامند اما در مقام چهارم که
ماسول بیان محتاج شدن امر
و مرضی الٰهی به مرضی ما باشد درین جا
پیش ازان که سخن از نفس
مطلوب گفته آید ایراد نظرے که
معترضان را هویدا دید این دعوے
دامنگیر خواهد شد واجب می نماید
یعنی خواهند گفت که مرضی محدودهٔ
انسان چون باشد که محتاج الیه
اختیار غیر محدود حضرت یزدان شد
علاوه ازین که بطلان قدرت قادر
مطلق ازین دعوے می تراود پس
این زعم باطل بدین مثال رفع

که اسی طرح ہم رہین بدلالت التزامی
پیدا ہوئی تو اصطلاح کے موافق
اختیار کے معنے اس کے سوا نہ ہون گے
کہ اپنی حفاظت کا خیال اختیار ہے
یعنی اس خیال کو کہ باوجود اسباب
مخالف ہم زندہ رہین اصطلاح مین
اختیار کہتے ہین۔ لیکن چوتھے مقام
مین کہ امر و مرضی الٰہی کے ہماری مرضی
کا محتاج ہونے کا بیان مقصود ہے
بیان پر قبل اس کے کہ نفس مطلوب
بیان کیا جائے اوس اعتراض کا بیان
کرنا جو معترضین کو اس دعوے
کے دیکھتے ہی پیدا ہوگا ضروری
معلوم ہوتا ہے یعنی کہین گے کہ انسان
کی محدود مرضی کیسے حضرت حق کے
غیر محدود اختیار کی محتاج الیہ
ہوسکتی ہے علاوہ اس کے کہ قدرت قادر
مطلق کا بطلان اس دعوے سے پیدا
ہوتا ہے تو یہ بدگمانی اس مثال سے رفع

گردد مثلاً فرض کردہ شود کہ مرضی
بحسب اصطلاح اہل جغرافیہ
گردش زمین است کہ غلتک آسا
بطرفے کہ کسے می راند ہمی رود امّا
چون روش او موقوف و مشروط بہ
ہمین است کہ اوّلاً گرد محور گردد تا بعدہٗ
بجانبے دیگر معاً گرد خود ہم می گردد
کہ فوت شرط مستلزم فوت جزء است
پس تردید آن ایراد کہ پیش مرضی پروردگار مرضی
ما بیکار است ازین جا کما ینبغی می شود
چہ نمی بینی کہ تا غلتک گرد تو نہ خود
نہ گردد ہرگز پیش نہ گردد یعنی گو بہ مجرد
تحرک محرک متحرک خواہد شد و نوعے
قصور در تعمیل امر نہ خواہد کرد امّا
ازان جا کہ تحرکش مشروط ہمین است
کہ نخست گرد خود گردد بہ حرکت واحدہ
معاً مصدر دو گردش گردد از گردونش
گردیدن ناچار است پس واضح شد
کہ در تعمیل امر نیز خاص تابع مرضی

ہوتی ہے کہ مثلاً فرض کیا جاوے کہ
مرضی بحسب اصطلاح اہل جغرافیہ زمین
کی گردش ہے چرخے کی طرح ہے کہ
جس طرف اوس کو کوئی چلاتا ہے پھرتا
ہے مگر چونکہ اوس کی روش اسی پر
موقوف ہے کہ پہلے محور کے گرد پھرے پھر
دوسری طرف تو معاً اپنے گرد بھی
پھرتا ہے کہ شرط کا فوت ہونا جزا کے
فوت ہونے کا مستلزم ہے پس اس
اعتراض کی تردید کہ خدا کی مرضی کے سامنے
ہماری مرضی بیکار ہے بیان پر پوری طرح
ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک پہیہ اپنے دُھرے
کے گرد نہیں پھرتا ہے ہرگز آگے نہیں گھومتا
یعنی اگرچہ محرک کے حرکت دیتے ہی متحرک ہو جائیگا
اور تعمیل امر مین کوئی قصور نہ کریگا مگر چونکہ اسکی
حرکت اسی سے مشروط ہے کہ پہلے اپنے گرد گھوم لے
اور ایک ہی حرکت مین دو گردشون کا مصدر ہو
تو اوسکا اپنے گرد گھومنا بھی ضروری ہے تو
معلوم ہوا کہ تعمیل امر مین بھی خاص اپنی مرضی کا

خود است و ہمین مطلوب است کہ
جبر نیز عین اختیار است و مجبور
مختار واللہ اعلم بالصواب

سؤال ہفتم چون جن وانس را
براے شناخت نیز براے عبادت
خویش آفرید پس معرفت او بر ما
ضروری ست ازین لازم شد کہ ما
ہمہ عبادت او کما حقہ کنیم واو را
شناسیم زیرا کہ ما را براے این کار
آفریدہ است واگر چنین است
عذاب وثواب براے چیست واگر
از ما بعضے شناختند وبرخے نہ وعبادت
نہ کردند چرا نہ کردند زیرا کہ او قادر
بود چنانکہ فرمود وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ
شَیْءٍ قَدِیْرٌ پس چرا بعض را
باغی از خود کرد۔

اقول بغاوت واطاعت ہمہ
بہ اقتضاے تعدد مجالی ومظاہر
ہادی ومضل است ونیز بہ غرض

تابع ہے اور یہی مطلوب ہے کہ جبر
بھی عین اختیار ہے اور مجبور مختار ہے
واللہ اعلم

ساتوان سوال۔ جب جن وانس کو
اپنی پہچان اور عبادت کے لیے پیدا
کیا تو اوس کی معرفت ہم پر ضروری ہے
اس سے لازم ہوا کہ ہم سب اوس کی
عبادت خوب کرین اور اوسے پہچانین
کیونکہ اوس نے ہم کو اسی کام کے لیے پیدا
کیا ہے اور اگر ایسا ہے تو عذاب وثواب
کیون ہے اور اگر ہم مین سے بعض نے
پہچانا اور بعض نے نہین اور عبادت
نہ کی تو کیون نہ کی کیونکہ وہ قادر تھا
جیسا کہ فرمایا کہ اللہ ہر چیز پر قادر
ہے۔ تو کیون بعض کو اوس نے اپنا
باغی کر لیا۔

مین کہتا ہون کہ بغاوت واطاعت
سب بہ مقتضاے تعدد مظاہر ہادی و
مضل ہے۔ نیز اپنی شناخت کی غرض

شناخت خویش کہ اظہار خویش
بہ قید می شود شناخت بالفعل کہ
در بعضے نیست بسبب تلوث بہ حدثان
وغشاوۂ جسم وجسمانیت بودہ است
چہ نظر بر ظاہر حقیقت من الوجہ
الاطلاقی از اسم ورسم وانتساب
او بہ غیر وانتساب غیر بہ او متعالی
است پس ادراک متعلق بہ این مرتبہ
نہ شود زیرا کہ ادراک مستلزم تمیز
مدرک است از غیر و درین مرتبہ
امتیاز کلی مفقود است وحکم بہ این
مرتبہ با آنکہ متعقل نمی شود از قبیل
حکم بر مجہول مطلق است وآن ممتنع
آرے در مرتبۂ فنا فی اللہ ادراک
این مرتبہ حاصل می شود چہ کہ
مدرک درین مرتبہ غیر حق نیست و
خفائے حق از غایت ظہور او ست
صوفیہ گویند کہ ادراک حق من حیثُ
ہی ہرگز در ہیچ حال از انسان بلکہ

ہے کہ اپنا اظہار تقید سے ہوتا ہے اور
بعضوں مین جو بالفعل شناخت نہین ہے
وہ بسبب آلودگی حدوث اور حجاب
جسم وجسمانیت کے ہے کیونکہ یہ ظاہر
ہے کہ حقیقت مرتبۂ اطلاق مین اسم ورسم
اور کسی کی طرف منسوب ہونے یا کسی کے
اوس کی طرف منسوب کیے جانے سے
پاک و برتر ہے پس ادراک اوس مرتبے تک
نہین پہونچتا کیونکہ ادراک کے لیے مدرک کا
غیر سے تمیز کرنا لازم ہے اور یہان تمیز بالکل
مفقود ہے اور اس مرتبہ پر حکم کرنا باوجودیکہ
وہ عقل مین نہین آتا ایسا ہے جیسے
مجہول مطلق پر حکم کرنا جو ممتنع ہے ہان
مرتبۂ فنا فی اللہ مین اس مرتبہ کا
ادراک حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس مرتبہ مین
مدرک بجز حق اور کوئی ہے نہین اور حق کا
خفا بوجہ اوس کے انتہاے ظہور کے ہے
صوفیہ کہتے ہین کہ ادراک حق من حیث
الذات ہرگز کسی حال مین انسان بلکہ

از ہیچ موجود درین معنے منفک
نیست ہیچ تفاوت میان افراد
موجودات نیست واین ادراک را
معرفت وعلم بسیط خوانند وتفاوت
در ادراک ادراک است وشعور بہ آن کہ
مدرک حق است وتکلیف از جہت
تحصیل این ادراک است کہ آن را
علم مرکب خوانند وبدان کہ از وجہے
اعیان ثابتہ مظاہر حق اند واز وجہے
امر بالعکس پس ہر یک بمنزلۂ آئینہ
باشند دیگر را چنانکہ اَلْمُؤْمِنُ
مِرْاٰتُ الْمُؤْمِنِ اشارے لطیف
بہ آن می نماید وہر یک بہ نظر جلی
منصبغ بہ صبغ دیگر است صِبْغَۃَ اللّٰہِ
وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰہِ صِبْغَۃً
وَنَحْنُ لَہٗ عٰبِدُوْنَ ونیز باید
انگاشت کہ اعیان ثابتہ کہ صور علمیۂ
حق اند بہ اعتبار ثبوت در علم قدیم
حق قدیم اند واز ان وجہ کہ صفات

کسی موجود سے منفک نہین اور اس بارہ
مین افراد موجودات مین کوئی فرق
نہین اور اس ادراک کو معرفت وعلم
بسیط کہتے ہین فرق ادراک ادراک
مین ہے اور اس کے شعور مین کہ مدرک
حق ہے اور تکلیف اس ادراک کے حاصل
کرنے کے لیے ہے جسے علم مرکب کہتے ہین
اور جاننا چاہیے کہ ایک وجہ سے اعیانِ ثابتہ
مظاہر حق ہین اور ایک وجہ سے اس کے
برعکس تو ہر ایک دوسرے کے لیے بمنزلہ
آئینہ کے ہین جس کی طرف اَلْمُؤْمِنُ
مِرْاٰتُ الْمُؤْمِنِ مین اشارہ ہے اور
ہر ایک صاف طور پر دوسرے کے رنگ سے
رنگین ہے ۔ اللہ کا رنگ ہے اور کون اللہ
سے رنگ مین اچھا ہے اور ہم اوس کی
عبادت کرتے ہین اور یہ بھی جاننا چاہیے
کہ اعیانِ ثابتہ جو صورِ علمیۂ حق ہین
وہ بہ اعتبار علم حق مین ثابت ہونے
کے قدیم ہین اور بہ حیثیت صفات

ایشان در وجود ظاهر می شود
موجود اند و ازان وجه که ذات
ایشان بر معدومیت خود باقی ست
معدوم اند و معهذا مرآت وجود حقیقی
اند و چون وجود حقیقی متصف به جمیع
صفات کمال است و در هر مظهر
که ظاهر می شود صفات ازو منفک
نے پس هر یک از اعیان گنجایش
نمایش جمیع اعیان بدین اعتبار
دارد اگرچه در بعضے به حجاب کمون و
اجمال محتجب است و در بعضے به ظهور
تفصیل ظاهر چنانچه در عالم و آدم
مفصل است و مراتب تفصیل مختلف
اند و مرآت بودن ایشان وجود را این
همه بنابر عدم ایشان است چه
آئینه تا از رنگ خالی نه باشد رنگ
ننماید پس ازین بیان واضح
شد که در مرتبۂ ذات ما عابد
و معبود هر دو ایم و در مرتبۂ تعین

وجود مین ظاہر ہونے کے موجود اور بحیثیت
اپنی معدومیت ذاتی پر باقی رہنے کے
معدوم ہین اور پھر بھی آئینۂ
وجود حقیقی ہین اور چونکہ وجود حقیقی کل
صفات کمال سے متصف ہے اور ہر
مظہر مین صفات اوس سے منفک
نہین تو اس اعتبار سے ہر عین ثابت
مین کل اعیان کے ظہور کی گنجایش
ہے اگرچہ بعض مین بوجہ اخفاو
اجمال پوشیدہ ہے اور بعض مین بظہور
وتفصیل ظاہر جس طرح آدم و عالم
مین مفصل ہے اور مراتب تفصیل
مختلف ہین اور وجود کے لیے اون کا
آئینہ ہونا بوجہ اون کی عدمیت
کے ہے کیونکہ جب تک آئینہ بے رنگ
نہ ہوگا اوس مین رنگ معلوم
نہ ہوگا تو اس بیان سے معلوم
ہوا کہ مرتبۂ ذات مین ہم عابد و
معبود دونون ہین اور مرتبۂ تعین مین

عابد خواه ناقص یا کامل بر طور اختلاف
محل چه که حکم هر چیز به اختلاف
مواضع مختلف می شود مثلاً حکم
آفتاب دیگر و حکم سایه دیگر آفتاب
اگر بر ظلمت افتد ظلمت دفع شود
و اگر نه افتد بماند زیاده زبان درازی
است همین قدر کافی است

سوال هشتم چون حق گفت که
شیطان دشمن شما است متابعت
او نه کنید والا بدوزخ خواهم فرستاد
پس بگو شیطان بر ما قادر است یا
حق اگر حق است پس چرا گذاشت
که متابعت شیطان کنیم و به دوزخ رویم

اقول شیطان علم خودی و تعین
ماست گویا حق می فرماید که از جهالت
خودی خویش دور مانید ورنه دوزخ
غیریت و بعد نقد وقت شما است
و مقتضائے آن علم تعدد خودی و
خدائی ست و موجب جزا و سزا

صرف عابد خواہ ناقص ہون یا کامل
حسب اختلاف محل کیونکہ ھر چیز کا حکم
بہ اختلاف مواضع مختلف ہوتا ہے مثلاً
آفتاب کا حکم اور ہے اور سایہ کا حکم اور
آفتاب اگر ظلمت پہ چمکے تو ظلمت دفع ہوجائیگی
اور اگر نہ چمکے تو رہے گی۔ زیادہ زبان درازی
ہے اسی قدر کافی ہے۔

آٹھوان سوال خدا نے جو یہ فرمایا کہ شیطان
تمھارا دشمن ہے اوس کی پیروی
نہ کرو ورنہ ہم دوزخ مین بھیجین گے تو شیطان
ہم پر قادر ہے یا خدا اگر خدا ہے تو اوس نے
کیون ہم کو شیطان کی متابعت کرنے
اور دوزخی ہونے کے لیے چھوڑ دیا۔

مین کہتا ہون کہ شیطان ہمارے تعین و خودی
خودی کا علم ہے گویا حق تعالے فرماتا ہے کہ
اپنی خودی و جہالت سے دور رہو ورنہ دوزخ
غیریت و بُعد تمھارا نقد وقت ہے
اور اوسی علم کا مقتضا تعدد خودی و
خدائی ہے اور وہی سبب جزا و سزا

وسیاست ۔ دیگر بحث این مسئلہ از
سابق فہمیدنی است

سوال نہم ۔ ابلیس بہ آدم چرا سجدہ
نہ کرد و از خطاب حق سر کشید آیا حق
بر ابلیس قادر بود یا نہ بر تقدیر ثانی
کفر لازم می آید و بر تقدیر اول گویا
حق نہ خواست درین صورت لعنت
بر ابلیس چرا است ۔

اقول ابلیس عبارت ست از مظہر
انانیت و امر بہ سجدہ بدین غرض
بودہ کہ حق سبحانہ بہ کمال رحمت
فرمود کہ این انانیت بہ سجدہ کہ در حقیقت
تواضع است مبدل بہ انکسار گردد امر
بہ سجدہ آن ہم بہ تقاضاے مظہریت
بود و تمرد و سرکشی از انانیت و
محکومیت ۔ تعبیر این مسئلہ مانند آنست
کہ کسے جزو خود را از خود جدا سازد و
او راضی نہ بود مگر بہ مجبوری حتے الوسع
گردن کشی کند ہر چند کہ ناتوان

وسیاست ہے باقی اس مسئلہ کی بحث
بیان سابق سے سمجھنا چاہیے ۔

نوان سوال شیطان نے حضرت آدم کو
کیون نہ سجدہ کیا اور خدا کا حکم کیون نہ مانا
خدا شیطان پر قادر تھا یا نہین دوسری
صورت مین کفر لازم آتا ہے اور پہلی
صورت مین گویا خدا نے خود نہ چاہا پھر
شیطان پر لعنت کیون ہے ۔

مین کہتا ہون کہ شیطان سے مظہر
انانیت مراد ہے اور سجدہ کا حکم اسی غرض
سے تھا کہ خداوند تعالے نے کمال رحمت
سے فرمایا کہ یہ انانیت سجدہ سے جو در حقیقت
تواضع ہے مبدل بہ انکسار ہو جاے اور
سجدہ کا حکم بھی تقاضاے مظہری سے تھا
اور سرکشی انانیت محکومیت سے ہے
اس مسئلہ کی تعبیر یون ہے کہ جیسے
کوئی اپنا جزو اپنے سے جدا کرے
اور وہ راضی نہ ہو مگر مجبوراً حتے الوسع
گردن کشی کرے گا اگرچہ ناتوان

محض است مگر اقتضاے آن وقت
وحالت ہمین است صوفیہ گویند
کہ ابلیس یعنی مظہر اسم مضل را چون
ہنگام ظہور رسید اسم مظہر رحمت خاص
رسید بران راضی نہ شد و نظر ہمت
بران کلمۂ لعن کہ عبارت از دور انداختن
است راند و این ہمہ مظاہر اند
لعن مظہر قہر و جلال و حلم مظہر جمال
و کمال و این ہمہ یکے اند کذا سمعت
عن جدی و استاذی مولانا
شاہ تقی علی قلندر نور اللہ ضریحہ
المعطر

سوال دہم چون مقصود از ایجاد
خلایق اظہار فضل است پس دوزخ و
عذاب براے چیست۔

اقول مقصود از ایجاد صرف اظہار
فضل نیست بالذات بلکہ دیدن خود است
باقی دوزخ براے تنقیح آن ظہور است
کہ بہ تلوث امکان متلوث گشتہ

محض ہے مگر اوس وقت وحالت
کا مقتضا یہی ہے۔ صوفیہ کہتے
ہین کہ ابلیس یعنی مظہر اسم مضل
کا جب وقت ظہور ہوا اسم مظہر
رحمت خاص پہونچا اوس پر راضی نہ
ہوا اور نظر ہمت اوسی کلمۂ لعنت
پر رکھی جس سے مراد دور پھینکنا ہے
اور یہ سب مظاہر ہین لعنت مظہر قہر و
جلال اور حلم مظہر جمال و کمال ہے اور یہ سب
ایک ہین ایسا ہی مین نے اپنے جد و
استاد حضرت مولانا شاہ تقی علی قلندر
سے سنا۔

دسوان سوال۔ جب کہ ایجاد
خلق سے اظہار فضل مقصود ہے تو دوزخ
و عذاب کس لیے ہے۔

مین کہتا ہون کہ ایجاد سے بالذات مقصود
صرف اظہار فضل نہین ہے بلکہ اپنا دیکھنا
ہے باقی دوزخ اوس ظہور کے صاف کرنیکے
لیے ہے جو لوث امکان سے آلودہ ہوگیا ہے

تفصیل این مسئلہ بہ بسط و شرح
از رسالۂ فیض التقی توان جست

سوال یازدہم حق تعالے بہ خلق
محتاج بود یا نہ اگر بود پس نیاز لازم
می آید و اگر نہ بود از وجود خلق او را
چہ فائدہ کہ یکے را بہ دوزخ و یکے
را بہ بہشت برد۔

اقول رع ما بہ او محتاج بودیم او بما
مشتاق بود ، دوزخ و بہشت این
ہمہ مقتضیات مرتبہ تفصیل اند باقی
جواب بالتفصیل در سابق گذشت

سوال دوازدہم انچہ در ازل بر خلق
نوشتہ اند ہمان می شود پس ابوجہل
وقتیکہ نہ بود چہ گناہ کردہ کہ ابوجہل
شد و محمد وقتیکہ نہ بود چہ طاعت
کرد کہ پیغمبر شد

اقول باید دانست کہ بہ مقتضاے
فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ محبت ظہورے
ہنوز بہ غایت مقصد کہ عبارت از

اس مسئلہ کی تفصیل شرح و بسط سے رسالہ
فیض التقی فی حل مشکلات ابن العربی مین دیکھنا چاہیے

گیارھوان سوال۔ حق تعالے خلق کا
محتاج تھا یا نہین اگر تھا تو نیاز لازم آتا ہے
اور نہ تھا تو خلق کے وجود سے اوس کا
کیا فائدہ اور کیون کسی کو دوزخ اور کسی کو
جنت مین لیجائے گا۔

مین کہتا ہون کہ ہم اوس کے محتاج تھے
اور وہ ہمارا اشتاق تھا، دوزخ و بہشت
مقتضیات مرتبہ تفصیلی ہین۔ باقی
مفصل جواب پہلے ہو چکا۔

بارھوان سوال جو کچھ ازل مین خلق
کے لیے لکھدیا ہے وہی ہوتا ہے پس
ابوجہل جب نہ تھا تو اوس نے کون ایسا گناہ کیا
تھا جو وہ ابوجہل ہوا اور محمد صلعم نے جب وہ
نہ تھے کون ایسی طاعت کی جو وہ پیغمبر ہوے

مین کہتا ہون کہ بہ مقتضاے
فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ
محبت ظہور ابھی غایت مقصد پر جو

معرفت قلبی و رویت علمی است نرسیده
بود تا در نشأ کاملہ و حقیقت جامعہ
حاملہ صورت انسانی ظہور خود ندید و مقصودش
بحصول نہ انجامید پس بدولت این
صورت جامعہ چندین عوالم و مظاہر
پیدا آورد و این ہمہ را بحسب ہر
عالمے و مظہرے تدبیرے و تصرفے ہست
کہ وجدان ایشان تا حدے می رسد و
بحسب آن حکم قطعی می نماید و از روے
خبر مخبر صادق حکم حد دیگری شنود
بران یقین می کند و ہر دو در نفس الامر
تعارض ندارند مگر باعتبار اجراے احکام
عالمے بر عالمے دیگر مثلاً زید عمرو را کشت
حاکمان عادل او را بقصاص او کشتند
این قدر در وجدان ایشان می گنجد
و بحسب این علم فعل زید ظلم بود و فعل
حاکم کہ او را در جزاے عمل او کشت
سراسر انصاف و در عالمے دیگر اجل
عمرو تا این وقت نوشتہ بود و ملک الموت

معرفت قلبی اور رویت علمی سے مراد ہے
نہ پہونچی تھی جب تک نشأ کاملہ و حقیقت
جامعہ حاملہ صورت انسانی مین اپنا ظہور
نہ دیکھا اوس کا مقصود حاصل نہوا تو اس
صورت جامعہ کی بدولت اتنے عوالم و مظاہر
ظاہر کیے اور ان سب کو ہر عالم و مظہر کے
موافق ایک تدبیر و تصرف ہے جن کا وجدان
ایک حد تک پہونچتا اور ویسا ہی حکم قطعی
رکھتا ہے اور بخبر مخبر صادق دوسری حد
کا حکم سنتا اور اوس پر یقین کرتا ہے اور
دونون نفس الامر مین مختلف نہین مگر ایک
عالم کے احکام دوسرے عالم پر جاری کرنے
کے اعتبار سے مثلاً زید نے عمرو کو مار ڈالا حاکم
عادل نے اُس کو عمرو کے قصاص مین مار ڈالا
اس قدر اون کے وجدان مین آتا ہے
اور اس علم کے موافق زید کا فعل ظلم
تھا اور حاکم کا فعل سراسر انصاف اور
دوسرے عالم مین عمرو کی اجل اوسی وقت
تک لکھی تھی بحکم الٰہی ملک الموت نے

بحکم الٰہی بروقت معلوم روح او را قبض
کرد و این از وجدان ایشان بالاتر است
اکنون اگر کسے اعتراض کند کہ فعل
زید ظلم نہ بود حاکم چرا او را کشت روح
عمرو بر اجل خود بہ دست ملک الموت
قبض شد زید را چہ گناہ حاکم او را بہ ظلم
کشت این اعتراض مستحق جواب نیست
زیرا کہ معترض خلط احکام عوالم در یکدیگر
چنانکہ کردہ است بر عاقل پوشیدہ نیست
پس ہمچنین صورت معینہ ابوجہل وغیرہ
کہ مقتضاے آن عالم بود و این از عالمے
کہ می پرسند حال آن این ست کہ
این گناہ و ثواب نیز کہ ہر یک می کنند کے
فاعل حقیقی اینہا بودہ اند ہمہ تقاضاے
دوئی صوری ست ۔

سوال سیزدہم [۱۳] ۔ حق تعالےٰ فرمودہ
وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ پس اگر بدوزخ
رویم ہم او با ما خواہد بود پس از دوزخ
چہ عذاب و چگونہ خدا در دوزخ بیاید

وقت معین پر اوس کی روح قبض کی
اور یہ اون کے وجدان سے بالاتر ہے
اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ زید کا فعل
ظلم نہ تھا حاکم نے کیون اوس کو مار ڈالا
عمرو اپنی مدت پر پہونچ کر مرا زید کا کیا
گناہ حاکم نے اوسے ظلم سے مارا تو یہ اعتراض
قابل جواب نہین کیونکہ معترض نے عوالم کے
احکام جس طرح باہم خلط کر دیے ہین وہ
عاقل پر مخفی نہین اسی طرح صورت معینہ
ابوجہل وغیرہ ہین جو اوس عالم کے مقتضا
تھے اور جس عالم کے متعلق سوال ہے اُس کا
یہ حال ہے کہ یہ گناہ و ثواب بھی جو ہر
ایک کرتے ہین اس کے کب وہ اصلی
فاعل ہین یہ سب تقاضاے دوئی
صوری ہے ۔

تیرھوان سوال حق تعالےٰ نے فرمایا کہ وہ
تمھارے ساتھ ہے جہان کہین تم ہو تو اگر ہم دوزخ مین جائین
تو بھی وہ ہمارے ساتھ ہوگا پس دوزخ سے عذاب
کا کیا ڈر اور کیسے دوزخ مین خدا جا سکتا ہے

واگر آن جانخواہد بود پس معنی آیت
چہ خواہند بود معیت علمی این جا مراد
نمی تواند بود زیرا کہ بہ آن تصریح فرمودہ
است پس معیت ذاتی او چگونہ منقسم
شدہ و این ہمہ عذاب و ثواب
مطیعان از چہ رو است زیرا کہ کفر و ایمان
ہمہ بدست قدرت اوست۔

اقول حقیقت واقعیہ بر مذہب اہل
توحید ہمین است کہ این ہمہ موجودات خود
وجود واجب الوجود است کہ بہ چندین
ہزار اشکال ظاہر است و بہ بے چونی
و چگونی بصد ہزار چونی و چگونی ہویدا
گشتہ غیر او موجود نیست ہر چہ ہست
از وست و ہمہ اوست صاحب فنا
فی الذات ذات خود را و تمامی عالم
را ذات حق پندارد و بہ یقین می داند
کہ حضرت حق از مرتبہ اطلاق
نزول فرمودہ بدین صور و اشکال
مختلفہ ظاہر شدہ ازین جا گفتہ اند

اور اگر وہان نہ ہوگا تو اوس آیت کے
کیا معنے ہون گے معیت علمی یہان مراد
ہو نہین سکتی ہے کیونکہ اوس کی
تصریح فرمائی ہے لہذا معیت ذاتی
اوس کی کیسے تقسیم ہوئی اور یہ عذاب
و ثواب کیون ہے کیونکہ ایمان و کفر سب
اوسی کے قبضۂ قدرت مین ہین

مین کہتا ہون کہ حقیقت واقعی اہل توحید
کے مذہب پر یہ ہے کہ یہ سب موجودات
خود وجود واجب الوجود ہے جو اس قدر
شکلون مین ظاہر ہے اور با وجود بے چونی
و چگونی لاکھون طرح سے ظاہر ہوا
ہے اوس کے سوا کچھ نہین جو کچھ ہے
سب وہی ہے صاحب فنائے الذات
اپنی اور تمام عالم کی ذات کو ذات
حق سمجھتا ہے اور یہ یقین کرتا ہے
کہ حضرت حق مرتبۂ اطلاق سے نزول
کر کے مختلف صورتون اور شکلون مین
ظاہر ہوا ہے اسی لیے یہ ارشاد ہوا کہ

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ وَعَرَفْتُ رَبِّیْ بِرَبِّیْ تا کہ من آدم بودم شناختم خود را و چون از خود رفتم حق را حق شناخت۔

سوال چہاردہم۔ چون حق فرمود کہ وَاللّٰہُ یَعْلَمُ الْجَھْرَ وَمَا یَخْفٰی و وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ پس چہ حاجت کہ کراماً کاتبین احوال ہر کس بنویسند۔

اقول این حسب قاعدہ مقررہ ما یانست کہ درین نشاۂ دنیا ہر امر بہ شہادت دو کس محتاج می شویم آن جا ہم مجوز معاملات این جا برائے تسلی و تسکین و زجر بر فرشتگان می فرماید کہ برائے خلافت آدم مانع شدہ بودند اکنون بر ایشان مخالفان را مسلط داشتہ تا شرمندہ دار آگاہ مانند و بر جزائے کردار ہائے نیک و بد آگاہ ماندہ بسوے

جس نے اپنے نفس کو پہچانا اوس نے اپنے پروردگار کو پہچانا۔ اور مین نے اپنے رب کو رب سے پہچانا۔ جب تک مین آدم تھا مین نے اپنے کو پہچانا اور جب میری خودی جاتی رہی تو حق نے حق کو پہچانا۔

چودھوان سوال حق تعالے فرماتا ہے کہ اللہ کھلا اور چھپا سب جانتا ہے "اور۔ اللہ ہر چیز جانتا ہے پھر اس کی کیا ضرورت کہ کراماً کاتبین ہر شخص کے حالات لکھین۔

مین کہتا ہون کہ یہ ہمارے مقررہ قاعدہ کے موافق ہے کہ ہم کو دنیا کے ہر کام مین دو آدمیون کی گواہی کی ضرورت ہوتی ہے وہان بھی یہین کے معاملات کی طرح تسلی و تسکین اور اون فرشتون پر زجر کے لیے فرمائے گا جو خلافت آدم کے خلاف تھے اب ان پر مخالفین کو مسلط کیا تا کہ شرمندہ ہو کر خبردار رہین اور اچھے برے افعال کی جزا پر آگاہ ہو کر

اعمال صالحہ رغبتے ومیلے زیادہ
نمایند پس ہر کہ اعمال نیک بجا آورد
حق تعالے بعد حساب از فرشتگان
خواہد فرمود کہ ببینید این ہمان سفاکِ
ظنی شما است وہر کہ بد کردار بود ے
مخالفانِ خویش شرمندہ خواہد شد و
دران پشیمانی حق بجانب او خواہد بود
این است نزد اہل ظاہر امّا اہل توحید
کہ ہمہ یکے دانند وغیر او در میان نہ بینند
می گویند کہ این ہمہ خود اوست وازو
چہ ممکن بذاتہ وجود ندارد نہ ذہناً ونہ خارجاً
پس نظر بذات او تمام مفہومات ازو
مسلوب باشند وہیچ مفہوم اورا باین
اعتبار ثابت نہ باشد چنانکہ در کتب
عقلیہ در بحث ماہیت مقرر شدہ وبہمین
منوال نہ موجود باشد ونہ معدوم
زیرا کہ صدق موجبہ مستدعی وجود موضوع
است وچون عدم در حد ذات خود
وجود ازو مسلوب است پس عدم نیز ازو

نیک اعمال کی طرف زیادہ رغبت کرین
جو شخص نیک کام کرے گا تو حق تعالے
بعد حساب فرشتون سے فرمائیگا کہ دیکھو
وہی ہے جسے تم سفاک سمجھتے تھے اور جو برائی
کرے گا وہ اپنے مخالفون کے روبرو شرمندہ
ہوگا اور اوس پشیمانی مین حق بجانب
ہوگا یہ اہل ظاہر کے نزدیک ہے مگر
موحدین جو سب ایک جانتے اور کسیکو
غیر نہین دیکھتے یہ کہتے ہین کہ یہ سب
خود وہی ہے اور اوسی سے کیونکہ ممکن
بذاتہ ذہناً وخارجاً موجود نہین لہذا
بلحاظ اوس کی ذات کے تمام مفہومات
اوس سے مسلوب ہین اور کوئی مفہوم
اس اعتبار سے اوس کو ثابت نہین
جیسا کہ کتب عقلیہ مین ماہیت کے تحت
مین مقرر ہوا اور اسی طرح نہ موجود ہوگا
نہ معدوم کیونکہ صدق موجبہ مستدعی
وجود موضوع ہے اور چونکہ وجود عدم سے
فی نفسہ مسلوب ہے تو عدم بھی اوس سے

مسلوب باشد و عدم از جملہ مفہومات
خارجیہ است چہ نہ عین است و نہ جزو او
پس آن نیز از و مسلوب باشد و انچہ
متاخرین گفتہ اند کہ صدق موجبہ
سالبۃ المحمول مقتضی وجود موضوع نیست
خلاف تحقیق است و انچہ گفتہ اند کہ
عقل از مقدمۂ مشہورہ کہ ثبوت شئ مر شئ
را مقتضی وجود موضوع است استثناء
محمول سلبی می کند و استثناے محمول
عدولی نمی کند تحکمے صریح است کہ عقل سلیم
ساعد او نیست بلکہ این قضیہ کہ ایشان
آن را سالبۃ المحمول نام کردہ اند معدولہ
است چہ حرف سلب جزو محمول است و
در کتب عقلیہ تحقیق این بسیار است
پس انچہ مشہور است کہ ممکن در ذات
خود معدوم است باین معنی فرا باید گرفت
کہ بہ ذوات خود موجود نیند نہ آن کہ صفت
عدم اورا ثابت است زیرا کہ این معنی
اقتضاے آن می کند کہ آن خود بہ ذات

مسلوب ہوگا اور عدم منجملہ مفہومات
خارجیہ کے ہے کیونکہ نہ اوس کا عین ہے نہ
جزو تو وہ بھی اوس سے مسلوب ہوگا اور یہ
جو متاخرین کا مقولہ ہے کہ صدق موجبہ
سالبۃ المحمول مقتضی وجود موضوع نہین ہے
یہ تحقیق کے خلاف ہے اور یہ جو کہا ہے کہ
عقل مقدمۂ مشہورہ سے (کہ شئ کا ثبوت
شئ کے لیے وجود موضوع کا مقتضی ہے)
استثناے محمول سلبی کرتی ہے اور
استثناے محمول عدولی نہین کرتی یہ
صریحی تحکم ہے جس کے عقل سلیم موافق
نہین بلکہ یہ قضیہ جس کو وہ سالبۃ المحمول
کہتے ہین معدولہ ہے کیونکہ حرف سلب
جزو محمول ہے اور کتب عقلیہ مین اس کی
بہت تحقیق ہے تو یہ جو مشہور ہے کہ ممکن
اپنی ذات مین معدوم ہے اوس کے یہ
معنے لینا چاہیے کہ اپنی ذات سے موجود نہین
ہے نہ یہ کہ صفت عدم اوس کے لیے ہے
کیونکہ یہ معنی اس کے مقتضی ہین کہ وہ بذات خود

خود ثابت باشد بنحوے از انحاء ثبوت و
معلوم است کہ ممکن را ہیچ ثبوت از ذات
خود نیست چنانچہ در بحث مجعولیت ماہیات
مفصل مذکور است و آنچہ شیخ محی الدین
ابن عربی در رسالۂ انشاء الدوایر می فرمائد
کہ معدوم عین عدم است و امرے
زائد بر عدم نیست غرض شیخ آن نیست
کہ او را صفتے ثابت ہست و چگونہ چیزے کہ
اصلا ثبوت نہ داشتہ باشد او را صفتے
ثابت باشد بلکہ غرضش آن ست کہ او را
ہیچ زات و صفت نیست پس تعین
او نہ توان کرد مگر بحسب فرض و عبارت
شیخ مشعر بر این است کما لا یخفےٰ و ازین
بحث معلوم شد کہ انچہ در علوم عقلیہ
مقرر شدہ کہ ممکن ہا گرچہ قدیم زمانی باشد
حادث است باین معنے کہ عدم او
سابق بر وجود اوست پس محمول ست
بر تقدم سلب ثبوت نہ بر تقدم ثبوت
سلب و در تقدم سلب ثبوت نیز

اوسی نہ کسی طرح ثابت ہو اور معلوم ہے
کہ ممکن کے لیے کوئی ثبوت ذاتی نہین ہے
چنانچہ بحث مجعولیت ماہیات مین
مفصل مذکور ہے اور یہ جو حضرت شیخ اکبر
رسالۂ انشاء الدوایر مین فرماتے
ہین کہ معدوم عین عدم ہے کوئی امر
زائد بر عدم نہین تو اون کا مطلب یہ
نہین ہے کہ اوس کے لیے کوئی صفت
ثابت ہے کیونکہ جو چیز بالکل ثابت ہی
نہ ہوگی کیسے اوس کی کوئی صفت پائی
جائیگی بلکہ اون کی غرض یہ ہے کہ اوسکی
نہ کوئی ذات ہے نہ صفت پس اوس کا
تعین فرضی ہے اور یہی اون کی عبارت
سے معلوم ہوتا ہے اس بحث سے معلوم
ہوا کہ یہ جو علوم عقلیہ مین مقرر ہے کہ ممکن
اگرچہ قدیم زمانی ہو حادث ہے اس لیے کہ
اوس کا عدم اوس کے وجود پر سابق ہے
تو تقدم سلب ثبوت پر محمول ہے نہ تقدم
ثبوت سلب پر اور تقدم سلب ثبوت مین بھی

غموضے تمام است چنانچہ در تعلیقات و
حواشی کتب عقلیہ تفصیل آن موجود است
باید کہ طالب بہ آن رجوع نماید و چون
مقرر شد کہ موجود حقیقی غیر حق نیست
و ہر چہ غیر اوست نسبت بہ آن ذات
موجود نامی شود پس ہر کمالے کہ در ممکن
ظاہر شود فرع و ظل کمال او باشد
نہ آنکہ کمال آنحضرت از ممکنات باشد
اگر گوئی کہ چون حق ازلاً و ابداً بہ جمیع
صفات کمال متصف است و غناے
ذاتی آنحضرت مسلّم پس ایجاد عالم چرا
فرمود گوییم کہ اسماے الٰہی مقتضی ظہور در
مجالے عینی اند مثلاً حسن مقتضی تجلی
عشقی است منقول است کہ حضرت
خواجہ روزبہان در اول حال کہ خطۂ
شیراز را بہ قدوم خویش مورد برکات
ساخت در جامع عتیق متصدی تذکیر
شد روز اول کہ می رفت تا وعظ گوید در
راہ دید کہ زنے دختر خود را نصیحت می کرد کہ

دقت تمام ہے جس کی تفصیل تعلیقات و
حواشی کتب عقلیہ مین موجود ہے طالب کو
دیکھنا چاہیے اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ بجز
حق کے موجود حقیقی کوئی نہین اور اوس کے
علاوہ جو کچھ ہے وہ اوسی کی طرف منسوب
ہونے سے موجود ہے تو جو کمال ممکن
مین ظاہر ہوگا وہ اوس کے کمال
کا فرع و ظل ہوگا نہ یہ کہ اوس کا کمال
بذریعہ ممکنات ہو اگر یہ کہا جائے کہ جب
حق ازلاً ابداً کل صفات کمال سے متصف
ہے اور اوس کا غناے ذاتی مسلّم ہے تو
عالم کی ایجاد اوس نے کیون فرمائی
تو مین کہون گا کہ اسماے الٰہی مجالی
عینی مین ظہور کے مقتضی ہین جیسے حسن
تجلی عشقی کا مقتضی ہے نقل ہے کہ
حضرت خواجہ روزبہان جب شیراز تشریف
لائے اور جامع عتیق مین واعظ مقرر ہوئے ایک
روز وعظ کہنے جا رہے تھے راستہ مین دیکھا کہ
ایک عورت اپنی لڑکی کو نصیحت کر رہی تھی کہ

اے دختر حسن خود را پوشیدہ دار تا خوار
و بے اعتبار نہ گردی شیخ چون این
سخن بشنید گفت اے زن حسن بہ آن
راضی نیست کہ تنہا و متفرد باشد البتہ
می خواہد کہ با عاشق قرین باشد و
حسن و عشق را در ازل باہم عہدے بستہ
اند کہ ہرگز از ہم جدا نہ شوند شیخ چون
بہ مجلس در آمد اول این حکایت را
نقل کرد اصحاب را از استماع این چندان
وجد و حال رسید کہ بعضے از خود شدند
و برخے خود را دادند و بیان این معنی
بہ زبانِ دیگر آن کہ وجود الٰہی بر مقتضاے
ارادہ افاضہ پرتو نور وجود بر اعیان
ممکنات نمود پس بہ محض ارادت بے غرضی
از اغراض ذرات مکونات را از کتم عدم
در عرصۂ شہود وجود ظاہر آورد و فعل
حق تابع ارادہ نیست چہ آن فاعل
مختار است و شیخ اشعری و متابعان
او بر آنند کہ افعال اللہ معلل بہ غرض

بیٹی اپنا حسن پوشیدہ رکھ تاکہ ذلیل
اور بے اعتبار نہ ہو شیخ نے یہ سن کر فرمایا
بی بی حسن تنہائی پر راضی نہین ہے
بلکہ یہ چاہتا ہے کہ عاشق کے ساتھ
ہو اور حسن و عشق مین باہم ازل
سے اس کا عہد ہے کہ ہرگز ایک
دوسرے سے جدا نہ ہون گے پھر
اونھون نے مجلس مین آکر پہلے یہی بیان
کیا جس کو سن کر لوگون کا یہ حال ہوا
کہ بعض بے ہوش ہو گئے اور بعض مر گئے
اور دوسرے الفاظ مین اس کا مطلب
یہ ہے کہ وجود الٰہی نے بہ مقتضاے ارادہ
اعیان ممکنات پر پرتو نور وجود کا افاضہ
کیا اور محض ارادہ سے بلا کسی غرض کے
ذرات ممکنات کو کتم عدم سے عرصۂ
شہود و وجود مین لایا اور حق کا فعل
ارادہ کا تابع نہین ہے کیونکہ وہ فاعل
مختار ہے اور شیخ اشعری اور اون کے تابعین
اس کے قائل ہین کہ افعال الٰہی معلل بغرض

نیست اگرچہ خالی از حکم و مصالح
نیست و معنی این سخن این است کہ
ہر چیز از آنحضرت صادر می شود
بہ شعور و ارادت بے آن کہ تصور آن
باعث و محرک آن باشد بہ آن فعل
ہمچنانکہ در افعال اختیاریہ انسان کہ تصور
آن مطلوب محرک فاعل می شود و اورا
فاعل می سازد کہ این نقص است و
ستلزم تاثیر حق تعالے است از شعور
بہ ممکنات و آنکہ غیر متمم فاعلیت باشد
ہمچنانکہ در افعال حیوان غایت متمم
فاعلیت است و درین مقدمہ مناقشہ
امجال است بنا بر آن کہ علم بہ ممکنات
و غایات مترتبہ بران صفت حق است
پس اگر فعل حق موقوف بران باشد
استکمال واجب بغیر لازم نیاید
زیرا کہ صفات او سبحانہ عین ذات اویند
نہ خارج بلکہ ترتف صفت فاعلیت او
بر صفات ذاتیہ او لازم می آید و درین

نہین ہین اگرچہ حکمتون اور مصلحتون
سے خالی نہین اور اس کا مطلب یہ
ہے کہ ہر چیز اوس سے بہ شعور و ارادہ
صادر ہوتی ہے بغیر اس کے کہ اوس کا
تصور اوس فعل کا باعث و محرک ہو
جیسے انسان کے افعال اختیاریہ جس مین
مطلوب کا تصور محرک و فاعل ہو کر
اوس کو فاعل بناتا ہے کہ یہ نقص ہے اور
اس کا مستلزم کہ تاثیر حق تعالیٰ
شعور ممکنات سے ہو اور یہ کہ غیر پتمام
کنندہ فاعلیت ہو جس طرح کہ افعال
حیوان مین غایت متمم فاعلیت ہے اور
اس مقدمہ مین مناقشہ کی گنجایش ہے
اس لیے کہ ممکنات اور اوس کے غایات
مترتبہ کا علم یہ صفت حق ہے تو اگر فعل حق
اس پر موقوف ہو تو واجب کا غیر سے کامل
ہونا لازم نہین آتا ہے کیونکہ اوس کے صفات
عین ذات ہین بلکہ اوسکی صفت فاعلیت کا
توقف اوسکے صفات ذاتیہ پر لازم آتا ہے اور اسمین

محذورے نیست زیرا کہ صفات ذاتیہ
او بعضے بر بعضے موقوف اند مثل حیات
و علم و کلام و قدرت و ارادت پس اگر
فعلے کہ صفت او اضافی موقوف بر علم
بہ غایت باشد کہ صفت حقیقی است و
ذو اضافت بغایت نا محذور باشد
بلے نشاید کہ بہ واسطۂ شعور بغایت
شوقے و میلے و انفعالے در و پیدا شود
ہمچنانکہ در حیوانات تعالیٰ عن ذالک
علواً کبیراً و ہمانا غرض اشعری از نفی
غایت نفی این معنی باشد و عبارت
حکما و درین مقام آن ست کہ اللہ تعالیٰ
خود غایت افعال خود است و متاخرین
ایشان گویند کہ آنچہ مشہور است کہ
غایت در وجود عینی مترتب بر فعل
است مخصوص بہ غایات متکونہ است
اما غایت فعل حق کہ ممکنات اند در
افعال اختیاری ایشان پس بہ این
اعتبار خود غایت فعل خود باشد و این

کچھ حرج نہین کیونکہ اوس کے بعض
صفات ذاتیہ بعض پر موقوف ہین
جیسے حیات و علم و کلام و قدرت و
ارادہ تو اگر کوئی فعل جس کی صفت اضافی
علم بہ غایت پر موقوف ہو جو صفت
حقیقی ہے اور صاحب اضافت نہایت
ضروری ہوگا۔ ہان یہ نہ چاہیے کہ بذریعہ
شعور غایت کوئی شوق یا میل یا انفعال
اوس مین پیدا ہو جیسے حیوانات مین
ہے وہ اس سے بہت بزرگ ہے اور بیشک
اشعری کی غرض نفی غایت سے اس
معنی کی نفی ہے اور حکما کی عبارت یہان
یہ ہے کہ اللہ تعالے خود اپنے افعال کی
غایت ہے اور متاخرین حکما کہتے ہین کہ یہ
جو مشہور ہے کہ وجود عینی مین غایت
فعل پر مترتب ہے یہ غایات متکونہ سے
مخصوص ہے لیکن غایت فعل حق کہ ممکنات
ہین اون کے افعال اختیاری مین پس اس
اعتبار سے خود اپنے فعل کی غایت ہے اور یہ

سخن راجع بہ نفی علت غائی می شود
وانچہ مشہور است کہ غایت در وجود عینی
مترتب بر فعل مخصوص بہ غایات
منکونہ است اما غایت فعل حق کہ اعلےٰ
از کون است مرتب بر فعل نہ دارد
حقیقت این سخن آن کہ فاعلیت حق
بہ ذات خود تمام است چہ ذات فاعل
است و ترتب بر فعل ندارد چہ فاعلیت
او بر ذات خود تمام است بے واسطہ
امرے دیگر پس ذات او متمم فاعلیت
است واللہ اعلم

سوال پانزدہم حق را علم ہر نیک و بد
است پس حاجت قائم کردن میزان
چہ باشد اگر بہر آن ست کہ تا خلق نہ گویند
کہ حق بر ما ظلم کرد پس ہر یک اعمال
خود را بیند و داند کہ جزاے او چیست و
از گفتن خلق او را چہ نقصان۔

اقول قائم کردن میزان ہمانا
جزا دادن ہر یک است بہ حیثیت اعمال

کلام نفی علت غائی کی طرف راجع ہوتا
ہے اور اوس کی طرف بھی جو مشہور ہے
کہ وجود عینی مین غایت فعل مخصوص بہ
غایات منکونہ پر مترتب ہے مگر فعل حق کی
غایت جو کون سے اعلےٰ ہے فعل پر
مترتب نہین اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ
فاعلیت حق اپنی ذات سے پوری ہے کیونکہ
ذات فاعل ہے اور فعل پر مترتب نہین
کیونکہ اوس کی فاعلیت اپنی ذات پر تمام
ہے بغیر کسی دوسری چیز کے تو اوس کی
ذات خود متمم فاعلیت ہے واللہ اعلم

پندرھوان سوال خدا کو جب ہر اچھائی و
برائی کا علم ہے تو میزان قائم کرنے کی کیا
ضرورت اگر اس لیے ہے کہ خلق یہ نہ کہے کہ
خدا نے ہم پر ظلم کیا تو ہر ایک اپنے اعمال
دیکھکر جان لے گا کہ اس کا بدلہ کیا ہے اور
خلق کے کہنے سے اوس کا کیا نقصان۔

مین کہتا ہون کہ میزان قائم کرنا ہر ایک کو
بہ حیثیت اعمال بدلہ دینے کی وجہ سے ہے

واین محض رحمت است کہ با معاملہ چون ما بما
فرمود حاشا ازین چیزے بجناب حق
مضرتے نہ دارد و نہ رساند این اثر ہمان
تقاضاے نسبت حبّیہ است و بہ برین
آن می خواہد کہ اینہا بروز جزا
بہ یافتن سزا شکستہ دل نہ شوند حسب
معاملہ دنیاوی با خود ہا این جا ہم
حساب برگیرند در عالم اسباب است کہ
چون طفل می گرید مادر و پدرش
گہے آن را زجری کنند و گاہے شفقت
تا خموش شد حالانکہ گریستن طفل جز
پریشانی ظاہری چیزے نیارد و صد رہ
افزون تر است شفقت عامۂ حق
و مصداق ہمین است سبقت رحمتی
علے غضبی ھکذا سنح فی خاطری

سوال شانزدہم۔ حق کریم و جواد است
پس چرا بعضے چنین محتاج بہ دلمے د
درمے اند و حق را گنجہاست وَلِلّٰہِ خَزَائِنُ
السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔

جو محض رحمت ہے کہ ہمارے ساتھ ہم
لوگون کا ایسا معاملہ فرمائے گا ہرگز اس سے
اوس کا کوئی نقصان نہین اور یہ بھی وہی
نسبت حبی کا تقاضا ہے جس کا منشا یہ
ہے کہ قیامت کے روز سزا پانے سے وہ
لوگ شکستہ دل نہ ہون معاملہ دنیاوی
کی طرح وہان بھی اپنا حساب کرلین
عالم اسباب مین ہے کہ جب لڑکا روتا ہے
توماں باپ اوس کو کبھی گھُرکتے ہین اور کبھی
چمکارتے تاکہ چپ ہو رہے حالانکہ لڑکے کے
رونے سے بجز ظاہری پریشانی کے کچھ
نہین ہوتا اور شفقت عامۂ حق اس
سے سو درجہ زیادہ ہے اور سَبَقَتْ
رَحْمَتِیْ الخ کا بھی مصداق ہے ایسا ہی
میرے دل مین گذرا۔

سولھوان سوال حق کریم وجواد ہے
تو کیون بعضے ایسے محتاج ہین حالانکہ خدا کے
پاس خزانے ہین وَلِلّٰہِ خَزَائِنُ السَّمٰوٰتِ
وَالْاَرْضِ۔

اقول بے شک حق کریم وجواد است
محتاج ساختن بہ درمے صرف بغرض
شناختن غنا وافتقار بودہ ومحتاج
اگر کافرست ومومن ثانی را بہ تمول
آخرت کہ ابدالآباد است بر نواختہ واول
حال آن خود ظاہر۔

سوال ہفتدہم [۱۷] حق فرمود کہ مَنْ
کَانَ فِیْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ
اَعْمٰی ونیز آمدہ کہ ہر کہ بہ حق در دنیا
ایمان نیارد او را لقاے حق در آخرت
نباشد پس چیست معنی این آیت
واین قول کہ مومنان دیدار حق در آخرت
خواہند یافت

اقول معنی آیت این است کہ ہر کہ چشم
معرفت در دنیا کہ دار العمل است دارد
خواہد داشت در آخرت وہر کہ نابینا است
در دنیا نابینا خواہد ماند در آخرت
کہ دار الجزاء است ونہ بودن دیدار حق
در آخرت کہ از آیت لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ

مین کہتا ہون بے شک خدا کریم وجواد
ہے دام ودرم کا محتاج کرنا بغرض شناخت
غنا واحتیاج ہے اور محتاج یا کافر
ہے یا مومن مومن کو تو اوس نے آخرت
کے تمول ابدی سے سرفراز فرمایا ہے
اور کافر کا حال خود ظاہر ہے۔

سترھوان سوال خدا نے جو یہ فرمایا
کہ جو شخص یہان اندھا ہے وہ آخرت
مین بھی اندھا ہوگا نیز یہ کہ دنیا
مین جو خدا پر ایمان نہ لائے گا اوسے خدا
کا دیدار آخرت مین نہ ہوگا تو اس آیت
اور اس قول کے کیا معنے ہین کہ مومنین کو
خدا کا دیدار آخرت مین ہوگا۔

مین کہتا ہون کہ آیت کے معنے یہ
ہین کہ جسے اس دار العمل دنیا مین
چشم معرفت حاصل ہے اوسے آخرت
مین بھی ہوگی اور جو یہان اندھا ہے
وہ وہان بھی اندھا رہے گا اور آخرت مین
جو دیدار نہ ہونا آیت لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ سے

فهمیده شود پس نزد علما مراد از ابصار
ابصارِ کفار اند تفصیل این اجمال آن که
در کتب عقاید است که خدای تعالے
روز قیامت خود را به بندگان مومن بنماید
پیغمبر صلعم فرمود اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ
رَبَّکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ کَمَا تَرَوْنَ
الْقَمَرَ لَیْلَۃَ الْبَدْرِ مقصود تشبیه
رویت به رویت است نه مرئی به مرئی
و در دیدار وے تعالے روز قیامت
مقابله و مواجهه و قرب و بُعد نه بود بصر
را قوت بصیرت دهند انچه امروز به دیدهٔ
دل بینند فردا به چشم سر نگرند بالجمله اکنون
چنانکه بے کیف می دانند فرداش
بے کیف خواهند دید که عالم آخرت
محل ظهور حقیقت است پس جواب
سوال واضح گشت فافهم

سوال هیجدهم [۱۸] چون حضرت رسالت
فرمود که اَنَا مِنْ نُوْرِ اللّٰهِ وَالْمُؤْمِنُوْنَ
مِنْ نُوْرِیْ پس محمد عین نور خدا است

معلوم ہوتا ہے تو علماء کے نزدیک اس سے
ابصار کفار مراد ہین اس اجمال کی تفصیل یہ ہے
کہ کتب عقائد مین ہے کہ خداوند تعالے قیامت
مین مومنین پر تجلی فرمائیگا آنحضرت صلعم
کا ارشاد ہے کہ تم قیامت مین اپنے رب
کو اس طرح دیکھو گے جیسے چودھوین رات
کا چاند دیکھتے ہو تشبیہ رویت بہ رویت
مقصود ہے نہ مرئی بہ مرئی اور قیامت کے
روز خداوند تعالے کے دیدار مین مقابلہ
و مواجہہ و قرب و بُعد نہ ہوگا بصر کو بصیرت
کی قوت ملے گی جو کچھ یہان دیدہ دل سے
دیکھتے ہین وہ وہان انھین ظاہری آنکھون
سے دیکھین گے اب جس طرح اوس کو
بے کیف جانتے ہین کل اوس کو بے کیف دیکھین گے
کیونکہ عالم آخرت محل ظہور حقیقت ہے پس سوال کا
جواب واضح ہوگیا سمجھ لینا چاہیے۔

اٹھارھوان سوال آنحضرت صلعم نے جو فرمایا
کہ مین اللہ کے نور سے ہون اور مومنین میرے
نور سے ہین تو آنحضرت صلعم عین نور حق ہین

یا فرع او و نور حق عین ذات حق است
یا غیر اگر عین است پس چرا نام
او محمد شد و غیر نام خدا گشت و چگونہ
از و محمد در وجود آمد مگر آن نور بہ چیزے
دیگر آمیختہ شد یا از ہمان نور صرف بود
پس آن ذات چگونہ غیر حق شد من کہ
انسانم محال کہ غیر انسان باشم اگر
روح معتبر است پس روح نہ از کس زائیدہ
و در حدیث دیگر آمدہ کہ اَوَّلُ مَا
خَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ وَخَلَقَ الْخَلَایِقَ مِنْ
رُوْحِیْ و روح او عبارت از نور است کما قال
عَلَیْہِ السَّلَامُ اَنَا مِنْ نُوْرِ اللّٰہِ ہر آئینہ این انانیت
روح اضافت است پس در روح محمد
کدام چیز غیر روح محمد داخل شد
تا از و عالم موجود گشت و از روح صرف
محمد صلعم موجود شد پس روح محمد
چگونہ روح خود شد و بہ صورتِ
خلق پدید آمد زیرا کہ یک عین صورتِ
خود را تبدیل نمی کند تا بہ سوے عینِ

یا فرع اور نور حق عین ذات ہے یا غیر اگر
عین ہے تو وہ بھی عین حق ہوئے پھر اون کا
محمد کیون نام ہوا اور غیر کیون ہوئے اور
اوس سے کیسے موجود ہوئے کیا وہ نور کسی
دوسری چیز سے ملایا اوسی نور محض سے
تھے تو وہ غیر حق کیسے ہوئے مین انسان
ہون میرا غیر انسان ہونا محال ہے اگر روح
معتبر ہے تو روح کسی سے پیدا نہین دوسری
حدیث مین ہے کہ سب سے پہلے خدا نے
میرا نور پیدا کیا اور میری روح سے
خلق کو پیدا کیا آپ کی روح نور سے مراد
ہے جیسا کہ ارشاد ہے کہ مین خدا کے نور سے
ہون البتہ یہ انانیت روح اضافت ہے
تو آپ کی روح مین کون چیز آپ کی
روح کے علاوہ داخل ہوئی جس سے
عالم پیدا ہوا اور صرف روح سے آپ تو
آپ کی روح کیسے اپنی روح ہوئی اور پھر
خلق کی صورت مین ظاہر ہوئی کیونکہ ایک
ذات اپنی صورت کو جب تک وہ دوسری ذات

دیگر داخل نہ شود چنانچہ در رنگ
سرخ تا رنگ دیگر نیامیزند متغیر نہ شود
پس چون اول غیر روح محمدی ہیچ
نبود چگونہ ازوے اشکال مختلفہ
ظاہر شدند۔

اقول بودن آنحضرت صلعم از نور حق
ترکب و تفرع آن نور را تقاضا نمی کند
در بدیہیات است کہ چراغ خود روشن
است و تمامی خانہ ازو روشن و روشنی
خانہ علیحدہ از نور چراغ محسوس است
این جا درست می گویند کہ نور ضیائے
آن چراغ است چراغ بہ مرتبۂ
اطلاق بود یعنی ازین جہت کہ تا روغن
و چراغ و فتیلہ صورتِ خاصّہ
نداشت کسے او را ہمی شناخت چون
برین ہیئت اجتماعی آمد خود صورت
گرفت و صورتہا نمود بعینہٖ ہمین مثال
نور واجبی و فروغ محمدی ست فرق
صرف امکان و وجوب است ازینجاست

مین داخل نہو نہین بدلتی جیسے سرخ
رنگ مین جب تک دوسرا رنگ نہ ملایا
جائے گا وہ نہ بدلے گا تو جب روح محمدی
کے سوا کچھ نہ تھا تو یہ مختلف شکلین اوس سے
کیونکر ظاہر ہوئین۔

مین کہتا ہون کہ آنحضرت صلعم کا نور حق
سے ہونا یہ اوس کے ترکب کا مقتضی نہین
بدیہیات مین ہے کہ چراغ خود روشن
ہے اور سارا گھر اوس سے روشن اور
گھر کی روشنی چراغ کی روشنی سے علیحدہ
محسوس ہے یہان یہ کہنا ٹھیک ہے کہ نور
اوس چراغ کی ضیا ہے چراغ بمرتبۂ
اطلاق تھا جب تک روغن و چراغ و
فتیلہ خاص صورت نہین رکھتے تھے کوئی
اوسے نہین جانتا تھا جب اس ہیئت
مجموعی سے آیا تو خود بھی ظاہر ہوا اور
اور صورتین بھی ظاہر کین بعینہٖ یہی نورِ
واجبی و فروغ محمدی کی مثال ہے فرق
صرف امکان و وجوب کا ہے اسی لیے

که تعین محمدی را تنزل اول واجبی
گفته ام سهل تستری وشیبان راعی
از حضرت خضر شنیدند که خضر بایشان
می فرمود خلق الله نور محمدٍ
من نورہٖ فصوّرہٗ وصدّرہٗ علی
یدہٖ فبقی ذلك النور بین
یدی الله مائة الف عامٍ فکان
یلاحظه فی کل یومٍ ولیلةٍ
سبعین لحظةً ویکسوہ فی کل
لحظةٍ نورًا جدیدًا وکرامةً
جدیدةً ثم خلق منها الموجودات
کلها واہل وحدت گویند که دریاے
اول که ذات خداست گنج پنہان بود
خواست که آشکارا شود تجلی کرد واز
باطن بظاہر آمد دریاے دوم شد
ازین گونه دریاے سوم وچہارم ووجودے
از وجدا نیست ونه جدا شدن ممکن است
جنیدؒ ازین وجه گفته که لیس فی
جبتی سوی الله معروف کرخی ہم

مین نے تعین محمدی کو تنزل اول واجبی
کہا ہے سہل تستری وشیبان راعی نے
حضرت خضرؑ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالے
نے نور محمدی کو اپنے نور سے پیدا کیا اور
اپنے ہاتھ پر رکھا تو وہ نور اوس کے
روبرو ایک لاکھ سال رہا وہ اوس نور
کو رات دن مین ستر بار دیکھتا تھا اور
ہر بار اوسے نور وکرامت جدید پہناتا
تھا پھر تمام موجودات اوسی سے
پیدا کیے - اہل وحدت کہتے ہین
کہ دریاے اول یعنی ذات حق نے
جو گنج پنہان تھی جب ظاہر ہونا
چاہا تو تجلی کی اور باطن سے ظاہر
مین آیا دوسرا دریا ہوا اسی طرح
تیسرا اور چوتھا اور کوئی وجود نہ اوس
سے جدا ہے اور نہ جدا ہونا ممکن ہے
حضرت جنیدؒ نے اسی لیے فرمایا کہ
میرے جبّہ مین خدا کے سوا کوئی
نہین اور حضرت معروف کرخیؒ نے بھی

فرمود لَیْسَ فِی الْوُجُوْدِ اِلَّا اللّٰہُ
ابو العباس نیز گفت لَیْسَ فِی الدَّارَیْنِ
غَیْرُ اللّٰہِ و این فہم بے مرتبۂ فنائے
بحت کہ آن را فناء الفناء گویند حاصل
نمی تواند شد و بودن مومنان از نورِ
آنحضرت مشابہ آن ست کہ نور بر اشیاء
رسد و اشیاء معاین شوند ہر نور کہ افتادہ
آن نور شعبۂ خارجہ آن سراج است
باقی بودن کافران و مومنان
شعبۂ نوری را منافات شرافت آن
ندارد و علی ہذا بودن آنحضرت بر تقدیر
فرض در شکم کافر آخر دُر در صدف
می شود و صدف در قعر دریا و در دریا
نجس و پلید ہمہ است ہیچ یک نجاستے
بہ دُر نمی تواند رسانید واللہ اعلم

سوال نوزدہم ۱۹ پیغمبر فرمود مَنْ
عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ
بگو نفس این کس غیر رب این کس است
یا عین اگر عین است پس از شناخت عمرو

فرمایا کہ بجز حق کوئی موجود نہین شیخ
ابو العباس نے بھی کہا کہ دارین مین اللہ کے
سوا کوئی نہین اور یہ فہم بلا حصول مرتبۂ
فنائے بحت جس کو فناء الفناء کہتے ہین حاصل
نہین ہوتی اور مومنین کا آنحضرت کے نور
سے ہونا ایسے ہے کہ جیسے نور اشیاء پر پہونچتا
ہے اور اشیاء دکھائی دیتی ہین اور وہ نور
اوس نور چراغ کا شعبۂ خارجہ ہے باقی
کافرون و مومنون کا آپ کے نور کا شعبہ
ہونا یہ اوس نور کی شرافت کے منافی
نہین اسی طرح آنحضرت صلعم کا بر تقدیر
فرض کافر کے شکم مین ہونا ایسا ہے کہ جیسے
سیپی مین موتی ہوتا ہے اور وہ دریا کی تہ مین اور
دریا مین نجس و پلید سب ہی ہوتا ہے مگر اوس سے
موتی نجس نہین ہوتا واللہ اعلم

اونیسوان سوال آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ
جس نے اپنے نفس کو پہچانا اوس نے اپنے
رب کو پہچانا تو اوس شخص کا نفس غیر رب ہے
یا عین اگر عین ہے تو عمرو کی شناخت سے

چگونہ زید را بشناسیم تا زید را بذاتہ نہ شناسیم
واگر غیر است واین کس مربوب ہر آئینہ
از شناخت مربوب رب می توان شناخت
پس این سخن بطریق مجاز است نہ
بحقیقت زیرا کہ از شناخت مربوب
صورت وحقیقت رب نمی توان شناخت
ہر آئینہ ذات مربوب غیر ذات رب است
واگر ہر دو یک باشند ربوبیت ومربوبیت
نہ باشد نفس کہ غیر رب باشد چگونہ از
شناخت نفس رب خود را بشناسم ونیز
جنسیت لازم می آید وحق از جنس
منزّہ است وہیچ چیز با غیر خود عین
نمی شود ودر شناختن مخلوقات واسطۂ
جنس است کہ عالم ارواح در عالم اجسام
محجوب است وآن صفت ماست وحق
تعالے از صفتہائے ما منزّہ ومبرا است
پس چگونہ از شناخت نفس خود رب را
بشناسیم واگر نفس عین اوست
محال است زیرا کہ در یک عین شناخت

ہم زید کو کیسے پہچانین گے جب تک زید کو خود
نہ پہچان لین گے اگر غیر ہے اور یہ شخص مربوب
تو البتہ شناخت مربوب سے رب کو پہچان
سکتے ہین تو یہ بات مجازاً ہے نہ حقیقتاً کیونکہ
مربوب کی شناخت سے ہم صورت وحقیقت
رب نہین پہچان سکتے کیونکہ ذات مربوب غیر
ذات رب ہے اور اگر دونون ایک ہون تو
ربوبیت ومربوبیت نہ رہیگی نفس جو غیر
ہے اوس کی شناخت سے ہم رب کو کیسے
پہچانین گے اور جنسیت بھی لازم آتی ہے
اور حق جنس سے منزّہ ہے اور کوئی چیز اپنے
غیر سے عین نہین ہوتی اور مخلوقات کی
شناخت بواسطۂ جنس ہے کہ عالم
ارواح عالم اجسام مین محجوب ہے جو
ہماری صفت ہے اور وہ ہماری
صفتون سے منزّہ ہے تو کیونکر اپنے
نفس کی شناخت سے ہم رب کو پہچانین گے
اگر یہ کہا جاے کہ نفس اوس کا عین ہے
تو محال ہے کیونکہ ایک عین مین شناخت

نمی باشد و یک عین چگونہ غیر خود
راشناسد کہ یک جزو عدم است و
در عدم شناخت میسر نمی شود مگر بہ علم و
علم ہر یک را بہ ذات خود نہ باشد اگر
دیگر کس ہم باشند آن زمان بداند کہ
من ہستم و این کس ہم ہست البتہ
این سخن درست می آید و حق تعالے
بصورت جنس محمد است یا نیست اگر
ہست روا نیست زیرا کہ آنحضرت صلعم
محبوس بود لقولہ تعالے إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ
مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ و حق محبوس
نیست و نہ میرد و نہ زاید و در آنحضرت صلعم
این صفت بود کہ ہم زائید و ہم مُرد و نیز
اگر حق تعالے بہ صورت و صفت محمد
بود پس حق را جسم و مکان لازم می آید
و این محال است پس این حدیث چہ
معنے دارد۔

اقول نظر بہ فطرت اصلی و مبدء اصلی
پیش موحدین ہمہ عین حق است

نہین ہوتی اور ایک عین اپنے غیر کو کیسے
پہچان سکتا ہے جس کا ایک جزو عدم ہے
اور عدم کی شناخت بجز علم کے میسر نہین
ہوتی اور ہر شخص کو اپنی ذات کا علم نہین
ہوتا اگر دوسرا شخص بھی ہو اوس وقت
البتہ وہ جانتا ہے کہ مین ہون اور یہ بھی
ہے تب یہ بات ٹھیک ہوتی ہے اور حق
بصورت جنس محمد صلعم ہے یا نہین اگر ہے تو
جایز نہین کیونکہ آنحضرت صلعم اس ارشاد
کے موافق کہ مین تمھاری طرح آدمی ہون مجھپر
وحی بھیجی گئی محبوس تھے اور خدا محبوس نہین
نہ مرتا ہے نہ پیدا ہوتا اور آنحضرت صلعم مین یہ
صفت تھی پیدا بھی ہوے اور وفات بھی
پائی اگر حق تعالے آنحضرت صلعم کی
صورت و صفت پر تھا تو اوس کے لیے جسم و
مکان لازم آتا ہے جو محال ہے پھر اس حدیث
کے کیا معنے ہوے۔

مین کہتا ہون کہ موحدین کے نزدیک
بہ نظر فطرت اصلی سب حق ہے

پس علم خویش بروجہ انقطاع از
تعین شخصیہ عین علم حق است ونفس
این کس بہ نظر شخصیت غیر است و بہ نظر
عینیت عین شناخت زید شناخت
عمرو است چنانکہ بر عالم پوشیدہ نیست
آن کہ از حقیقت گل واقف از ماہیت
آبخورہ وسبوے کلان وخنبہ و دیگر
ظروف گلی ماہر ازین تغایر و امکان
حق رب است ونفس این کس مربوب
ہر آئینہ از شناخت مربوب قابلیت
شناخت رب پیدا باشد ہمچو دلالت
صنع بر صانع واین سخن بر طریق حقیقت
است پیش اہل حقیقت ومجاز است
نزد اصحاب مجاز واز شناخت مربوب
صورت وذات رب چرا نمی توان
شناخت چہ کہ ہرگاہ معلوم شد کہ
آفرینندۂ این آفریدہ کسے ہست
این معرفت است وآن آفرینندہ متصف
بہ صفت خالقیت است این معرفت

تو اپنا علم بھی تعین شخصیہ چھوڑ کر عین
علم حق ہے اور اوس کا نفس بہ نظر شخصیت
غیر ہے اور بہ نظر عینیت عین شناخت زید
شناخت عمرو ہے جیسا کہ جاننے والے پر
مخفی نہین جو شخص مٹی کی حقیقت سے
واقف ہے وہ گھڑے وآبخورہ وغیرہ کی
ماہیت سے بھی واقف ہے اسی تغایر و
ارکان کی وجہ سے حق رب ہے اور نفس
مربوب بے شک مربوب کی شناخت سے
رب کی شناخت کی قابلیت پیدا ہوتی
ہے جیسے صنع کی صانع پر دلالت اور یہ
کلام بر طریق حقیقت ہے اہل حقیقت
کے لیے اور مجاز ہے اصحاب مجاز کے
روبرو اور شناخت مربوب سے صورت
وذات رب کیون نہین پہچان سکتے
ہین اس لیے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ
اس کا پیدا کرنے والا کوئی ہے تو
یہ معرفت ہوئی اور وہ پیدا کرنے والا صفت
خالقیت سے موصوف ہے یہ معرفت

صفت است و عرفان آن کہ او از امکان
و حدوث و جملہ نقایص منزہ است
این معرفت حقیقت است گو این معرفت
تمام نہ باشد لیکن از نفی عرفان
کلیہ مبرا است و نقص آن عرفان بہ نظر
این غیریت اعتباریہ است پس حاصل
معنی حدیث آن کہ ہر کہ از غیریت نفس
خویش غافل و بہ علم عینیت نفس با واجب
عاقل آمد خود را چہ شناخت خدا را شناخت
و علامتش آن کہ خیال من و تو و فکر
ہر چیز برود و از این جنسیت لازم نیاید
کہ معنی جنسی این جا صادق نمی آیند
آرے جنس بمعنی ذات البتہ می تواند بود
و آن منافی نیست و تنزہ حق از جنسیت
بمعنی مشہور جنسیت است و نہ بودن عین
ما غیر مسلم لیکن در غیرے کہ من وجہٍ غیر
و من وجہٍ عین باشد مسلّم باشد اگر
از راستی گوئیم این ہمہ خیالات
اعتباری دور دارندہ از مبدء اند این

صفت ہوئی اور اس کا عرفان کہ وہ امکان و
حدوث و دیگر نقایص سے منزہ ہے یہ معرفت
حقیقت ہے گو پوری معرفت نہو مگر نفی عرفان
کلیہ سے مبرا ہے جس کا نقص اس غیریت
اعتباریہ کی وجہ سے ہے تو خلاصہ معنی
حدیث یہ ہین کہ جو کوئی اپنی غیریت نفس
سے غافل اور بوجہ علم عینیت نفس با واجب
تعالے عاقل ہو تو اوس نے اپنے کو کیا پہچانا
خدا کو پہچانا اور اس شناخت کی علامت یہ ہے
کہ من و تو کا خیال اور ہر چیز کی فکر جاتی رہے
اور اس سے جنسیت لازم نہین آتی کیونکہ
وہ معنے یہان صادق نہین آتے ہان جنس
بمعنی ذات البتہ ہو سکتے ہین اور یہ منافی
نہین اور حق کا جنسیت سے منزہ ہونا بمعنی
مشہور جنسیت ہے اور ہمارا عین نہ ہونا
یہ غیر مسلم ہے لیکن اوس غیر مین جو ایک
طرح سے غیر اور ایک طرح سے عین ہو
مسلم ہے سچ تو یہ ہے کہ یہ سب خیالات
اعتباری مبدأ سے دور رکھنے والے ہین

قول آنحضرت بعد وصول به مرتبهٔ
بقا باللہ است چون سالک از فنا
فے اللہ باز آید خود را عین وجود متصف
به جمیع صفات بیند و مردن و
زائیدن از مرتبهٔ دیگر است زیاده
طوالت کلام است والسّلام

سپاس ایزدی که این سوالات را
جوابات چنانکه به فهم آمد نبشته شدند
اکنون چند سوالات که سابقاً موفق
به جواب نگاری آنها شده ام مناسب
می دانم که این جا ثبت نمایم

سوال۱ چیست فرق میان واجب و
ممکن و ممتنع و تعریفات آنها۔

جواب هر موجودے که هست یا وجود
او متعلق به غیر است که اگر عدم آن فرض
کنند عدم آن وجود لازم آید مثلاً خانه
که از فرض عدم یکے از علل اربعهٔ او
عدم خانه لازم می آید و این را ممکن
خوانند و یا وجود او متعلق نیست به غیرے

آنحضرت صلعم کا یہ ارشاد بعد وصول
مرتبۂ بقا باللہ ہے جب سالک مرتبۂ فنا
فے اللہ سے واپس ہوتا ہے تو وہ خود کو عین
وجود تمام صفات سے موصوف پاتا ہے۔ اور
مرنا و جینا دوسرے مرتبے سے ہے زیادہ طوالت
کلام ہے والسلام

خدا کا شکر ہے کہ ان سوالات کے جوابات
جیسے سمجھ مین آئے لکھے گئے۔ اب اور چند
سوال جن کے جواب لکھنے کی مجھکو پہلے
توفیق ہوئی تھی اون کا بیان لکھدینا
مناسب سمجھتا ہون

سوال۱ واجب اور ممکن اور ممتنع مین کیا
فرق ہے اور ان کی کیا تعریفین ہین۔

جواب ہر موجود کا وجود یا غیر سے
متعلق ہے کہ جس کے عدم فرض کرنے سے
اوس کا عدم لازم آتا ہے مثلاً گھر کہ اگر اوسکے
علل اربعہ مین سے کسی کا عدم فرض کرین تو
گھر کا عدم لازم آتا ہے اور اسے ممکن کہتے
ہین یا اوس کا وجود کسی غیر سے متعلق نہین ہے

که از فرض عدم آن عدم او لازم آید
مثلاً آفتاب و روشنی آن که اگر عدم
آن فرض کنند عدم آفتاب لازم نه شود
و مصطلح میان حکما آنست که واجب
آن است که وجود او ضروری است و
ممتنع آن که عدم او ضروری بود و ممکن
آن که نه عدم او ضروری بود و نه وجود او
اکنون گویم هر ممکن را که با غیرے تعلق
است سه اعتبار است یکے آن که اگر
وجود آن غیر را اعتبار کنند که او علت
وجود اوست حکما آن را واجب الوجود
خوانند از بہر آن که بوجود علت وجود معلول
لازم آید دوم آن که اگر عدم آن غیر را
اعتبار کنند که علت وجود اوست آن را
ممتنع الوجود خوانند از بہر آن که اگر وجود
معلول بے علت بود و علت ناموجود پس
معلول ہم ناموجود بود سوم آن که اگر
وجود او را اعتبار کنند بے آن که بوجود یا
بہ عدم آن غیر التفاتی رود آن را ممکن الوجود

جس کے عدم فرض کرنے سے اوس کا عدم
لازم آوے مثلاً آفتاب اور اوس کی روشنی کہ
اگر اوس کا عدم فرض کریں تو آفتاب کا عدم
لازم نہین آتا اور حکما کی اصطلاح یہ ہے کہ
واجب وہ ہے جس کا وجود ضروری ہے اور
ممتنع وہ جس کا عدم ضروری ہو اور ممکن وہ
جس کا نہ عدم ضروری ہو نہ وجود اب مین
کہتا ہون کہ ممکن متعلق بالغیر کے تین
اعتبار ہین ایک یہ کہ اگر اوس غیر کا وجود
اعتبار کرین جو اوس کے وجود کی علت ہے
تو حکما اوس کو واجب الوجود کہتے ہین اس
لیے کہ وجود علت سے وجود معلول لازم
آتا ہے دوسرے یہ کہ اگر اوس غیر کا
عدم اعتبار کرین جو اوس کے وجود کی
علت ہے تو اوس کو ممتنع الوجود کہین گے
کیونکہ اگر وجود معلول وجود علت سے ہو اور
علت غیر موجود تو معلول بھی غیر موجود ہو گا
تیسرے یہ کہ اگر اوس کا وجود بلا توجہ
عدم و وجود غیر اعتبار کرین اوسکو ممکن الوجود

خوانند از بہر آن کہ علتش نہ موجود بود و نہ
معدوم و در این مسئلہ این را مثالے
نہیم و آن چہار است مادام کہ موجود است
از دو و دو اگر اعتبار دو و دو کنیم وجود چہار
واجب بود و اگر فرض عدم دو و دو کنیم وجود
چہار ممتنع بود و اگر بہ وجود و عدم
دو و دو بنگریم وجود چہار ممکن بود این
قدر کافی بود در بیان واجب و ممکن
کذا فی رسالۃ شیخ شہاب الدین مقتول

سوال[۲۰] بیست فارق میان وجودے کہ
اول حق راست و وجودے کہ دیگر موجودات
راست

جواب بدان کہ وجود وے تعالے
واجب است نتواند کہ نہ بود و وجود موجودات
مستعار و مستفاد است از حق و آن
صفت جایزی است نہ واجبی یعنی شاید
کہ نہ بود و شاید کہ بود نظر بہ ذات خود اگرچہ
از جہت موجد ہم واجب گشتہ است

سوال[۲۱] چیست موجب ایجاد موجودات

کہیں گے کیونکہ اوس کی علت نہ موجود ہے
نہ معدوم اور اس مسئلہ مین ہم چار کی مثال
دیتے ہین کہ وہ دو اور دو سے موجود ہے اگر
دو دو کا اعتبار کرین گے تو چار کا وجود واجب
ہوگا اور اگر دو دو کا عدم فرض کرین گے تو چار
کا وجود ممتنع ہوگا اور اگر دو دو کے عدم و وجود
کو دیکھین گے تو چار کا وجود ممکن ہوگا اسی
قدر کافی ہے اور ایسا ہی رسالۂ شیخ
شہاب الدین مقتول مین ہے۔

سوال[۲۰]۔ وجود اول حق اور وجود
موجودات مین فرق کرنے والی کون
چیز ہے۔

جواب وجود حق واجب ہے ممکن
نہین کہ نہ ہو اور موجودات کا وجود حق سے
مستفاد ہے جو صفت جایزی ہے نہ
واجبی یعنی شاید کہ نہو اور شاید کہ ہو اپنی
ذات کو دیکھتے ہوے اگرچہ موجد کی جہت سے
یہ بھی واجب ہوا ہے۔

سوال[۲۱] ایجاد موجودات کا سبب کیا ہے۔

جواب این که وجود مصنوع دلیل بود
بر وجود صانع یعنی ذات اول حق چه
از مصنوع ظهور صانع می شود

سوال ۱۶ چیست اول چیزے که اثر وجود
اول حق تعالے بوے رسید و ابتدا گر
بوے پیوست ۔

جواب بدان که چون معلوم شد که موجب
ایجاد ظهور موجد بود پس نخستین موجودے
که در وجود آید باید که در نهایت بوجودے
بود که موجد وے را پیدا شود و او را بداند و
وضع و حکمت او را دریابد و آن موجود نیست
مگر عقل کل که عین ذات ست خود را داند
و موجد خود را داند که لامحاله وے را موجدے
بود که ازو در وجود آید و باید که در نهایت
وحدت و بساطت باشد چه از یکے من
کل الوجوه در وجود آمده است بے هیچ
واسطه چه اول موجود است و وجودے
دیگر نیست تا اثنینیت و کثرت پیدا شود
و هیچ موجود را آن وحدت و بساطت

جواب یہ کہ وجود مصنوع وجود صانع یعنی ذات
اول حق کی دلیل ہو کیونکہ مصنوع سے
صانع کا ظہور ہوتا ہے ۔

سوال ۱۶ ایسی پہلی چیز کون ہے جس پر
اثر وجود اول حق تعالے پہونچا اور شروع
مین اوسی سے ملا ۔

جواب جب یہ معلوم ہو گیا کہ سبب ایجاد
ظہور موجد تھا تو پہلا جو موجود کہ وجود مین آئے
چاہیے کہ وہ انتہا درجہ کا وجود ہو کہ اوس کا موجد
اوس کے لیے ظاہر ہو جائے اور وہ اپنے موجد
کو جانے اور اوس کی وضع و حکمت دریافت
کرے اور ایسا موجود بجز عقل کل کے ہے نہین جو
عین ذات ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھی جانے اور
اپنے موجد کو بھی کہ اوس کا کوئی موجد ضرور ہے
جس سے وہ موجود ہوا اور چاہیے کہ وہ انتہاے وحدت
و بساطت مین ہو کیونکہ وہ بلا واسطہ من کل الوجوہ ایک
ہی سے موجود ہوا ہے کیونکہ پہلا موجود ہے کوئی دوسرا وجود
ہی نہین جس سے اثنینیت و کثرت پیدا ہو اور
کسی موجود کے لیے اوتنی وحدت و بساطت ہی نہین

نیست کہ عقل را است چہ در وحدت
صفتے است کہ قسمت پذیر نیست پس
معلوم شد کہ اول چیزے کہ وجود از وجود
حق بوے پیوست عقل است کہ از امر حق
صادر شد بے واسطہ و عقل بمنزلۂ مؤنس
طبائع و حق بمنزلہ ذوے الرائے است
ازین اولیت پیغمبر صلعم خبر داد کہ اَوَّلُ مَا
خَلَقَ اللّٰہُ الْعَقْلَ و مراد ازین عقل کل
است و عالم وے عالم ملائکہ علمیہ مجرد
است کہ خدمت ایشان ملاحظۂ جمالِ
ربوبیت است چنانکہ گفت وَمَنْ
عِنْدَہٗ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِہٖ
وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ یُسَبِّحُوْنَ اللَّیْلَ
وَالنَّهَارَ لَا یَفْتُرُوْنَ ۝

سوال چون انجہ حکمت و مختار اول
حق بود از اختیار طرف ایجاد بایجاد عقل
حاصل شد کہ آن ظہور حکمت و سیت و
دانستن او پس چرا بر وجود مجرد عقل اقتصار
نہ کرد و دیگر موجودات را بایجاد آورد۔

جتنی عقل کے لیے ہے کیونکہ وحدت وہ
صفت ہے جو قابل تقسیم نہین تو معلوم ہوا
کہ پہلی جس چیز کو وجود حق سے ملا وہ عقل
ہے جو امر حق سے بلا واسطہ صادر ہوئی
اور عقل بمنزلۂ مونس طبایع اور حق بمنزلۂ
ذوے الرائے ہے آنحضرت صلعم نے اسی اولیت
کے متعلق فرمایا کہ اللہ نے جو پہلی چیز پیدا کی
وہ عقل ہے جس سے عقل کل مراد ہے اور
اوس کا عالم عالم ملائکہ علمیہ مجردہ ہے جن کا کام
ملاحظۂ جمال ربوبیت ہے چنانچہ فرمایا
کہ اور جو لوگ اوس کے پاس ہین وہ اوس کی
عبادت سے سرتابی نہین کرتے اور نہ سستی
کرتے ہین رات دن اوس کی تسبیح کرتے
ہین تھکتے نہین۔

سوال طرف ایجاد اختیار کرنے سے جو کچھ
حق کی حکمت اور اوس کا مقصد تھا وہ تو
عقل کی ایجاد سے حاصل ہوگیا تو کیون نہ
صرف عقل کے وجود پر اکتفا کی اور دوسری
موجودات کو کیون ایجاد کیا۔

جواب بدان که عقل در ذات خویش
ظاهر نیست بلکه ظهور وے به آثار وے
تواند بود و پیدا کردیم که طرف ظهور
مختار است در حکمت بر طرف عدم ظهور
پس عقل نیز طرف ظهور اختیار کرد به ایجاد
موجودے و وے را قدرت بود از جہت
فیض امر اول حق که آن امر ست و چون
بطریق فیض به عقل رسیده بود تا موجود
شد عقل را نیز قوت ایجاد حاصل شد
تا موجودے دیگر در وجود آورد به واسطۂ
قدرت که امر یافته بود و ازین ایجاد
ظهور عقل مراد بود چنانکه مراد از ایجاد
عقل ظهور حق پس لا محاله به مقتضاے
حکمت موجودے بایست که وے را دریابد
و ذات وے بداند و علم و نزاهت وے را
پیدا شود و آن نیست مگر نفس پس هیچ
موجودے به عقل نزدیک تر از نفس نیست
زیرا که اگرچه مرکب است بیش از دو قوت
ندارد یکے شوقیه و یکے علمیه و عقل را ایک

جواب جاننا چاہیے کہ عقل بذاتہ ظاہر
نہین ہے بلکہ اوس کا ظہور اوس کے آثار سے
ہو سکتا ہے اور ہم ظاہر کر چکے ہین کہ حکمت مین
طرف ظہور طرف عدم ظہور پر اختیار کی گئی ہے
لہذا عقل نے بھی طرف ظہور بایجاد موجود اختیار
کیا اور اوسے فیض امر اول حق کی وجہ سے قدرت
حاصل ہے کیونکہ وہ امر ہے اور چونکہ قدرت
بطریق فیض عقل کو ملی تھی جس سے وہ موجود ہوئی
تو عقل کو بھی قوت ایجاد حاصل ہوئی تاکہ دوسرا
موجود وہ اوس قدرت سے جو اوسے عطا ہوئی
تھی موجود کرے اور اس ایجاد سے ظہور عقل مراد تھا
جس طرح ایجاد عقل سے ظہور حق تو لا محالہ
بمقتضاے حکمت ایک ایسا موجود ہونا چاہیے تھا
جو اوسے پائے اور اوس کی ذات کو جانے اور علم
و نزاہت اوس مین پیدا ہو اور ایسا بجز نفس کے
کوئی ہے نہین تو کوئی موجود عقل سے نزدیک
نفس سے زیادہ نہین ہے کیونکہ وہ اگرچہ
مرکب ہے پر صرف دو قوتین رکھتا ہے
ایک شوقیہ اور ایک علمیہ اور عقل کی ایک

قوت است علمیه و میان یکے و دو ہیچ
واسطه نیست بلکه دوئی اول اشد است
از یکے و آن دوئی در نفس از برائے
آن بود که حصول وے به امر و به عقل بود
پس شوقیه از جہت امر وے را حاصل
شد و قوت علمیه از جہت عقل پس از
عقل نفس در وجود آمد و عارف آمد
به ذات خویش و ذات عقل که موجد وے
بود و حصول این معرفت ہر نفس را از
اشراق نور عقل بود بروے چه
وے را این قوت داده بود در ایجاد
وے و مراد ازین نفس کل است و عالم
وے عالم ملائکه عملیه است که خدمت
ایشان افاضهٔ خیر بر عالم است و عمل
ایشان موجب قضا و حکم عقل است
علے سبیل الطاعة و الانقیاد

سوال گناہ بہر چه می شوند

جواب ازین که با قتضائے تعین اثنینیت
و انہماک در تعلق بدن عظمت حق در نظر

قوت ہے علمیه اور دو اور ایک مین کوئی واسطه
نہین ہے بلکه اول کی دوئی ایک سے زائد
ہے اور وہ دوئی نفس مین اس لیے ہے که
اوس کا حصول امر و عقل دونون سے ہوا
پس قوت شوقیه اوسے بسبب امر اور علمیه
بسبب عقل حاصل ہوئی تو عقل سے نفس
موجود ہوا جو اپنی ذات اور ذات عقل
یعنی اپنے موجد کا عارف ہوا اور ہر نفس کو
اس معرفت کا حصول نورِ عقل کے
اشراق سے ہوتا ہے کیونکه اوس کی
ایجاد مین اوس کو یه قوت دی تھی
اور اس سے مراد نفس کل ہے جس کا
عالم عالم ملائکه عملیه ہے جن کا
کام عالم پر افاضهٔ خیر ہے اور اون کا
عمل موجب قضا و حکم عقل بر سبیل
طاعت و انقیاد ہے۔

سوال گناہ کیون ہوتے ہین

جواب چونکه به مقتضائے تعین اثنینیت
و انہماک تعلق بدنی عظمت حق نظر مین

نماندہ لاجرم مقتضیات دوئی سر برزدند
و در ارتکاب ملاہی و مناہی انداختند

ع خودی بس حجاب ست و بے حاصلی
چو پیوند را بگسلی واصلی

سوال فائدۂ اختیار پیر راہبر راہ نما
چیست چون مقر ہمہ بہ منطوقِ صریح
وَاِلَیۡہِ تُرۡجَعُوۡنَ خود اوست

جواب فائدۂ پیر گزیدن ہمان ست کہ
او تفرقہ در اثنینیت و مقتضیات دوئی
نمودہ باشد تا سالک را از وقوع در مہالک
امان ماند و خواہ آن راہمان مراد گیرند
کہ از ارسال رسل است چنانکہ تحقیق
آن در رسالۂ تنویر الافق باز گفتہ ام و
در رجوع بہ حقیقت اصلیہ نیز تفاوتہا است
در حصول اہون و اسرع از انہا ہم وجود
باوجود پیر اثرے دارد کما لایخفیٰ

سوال نسبت وصول الی اللہ یکے ست
این طرق در نسب کہ دیدہ و دریافتہ
می شوند از چہ رواست و چرا

نہین رہی ہے اس لیے مقتضیات دوئی سرزد
ہوتے ہین اور ملاہی و مناہی کا مرتکب کرتے ہین

ع خودی بڑا حجاب و بے فائدہ ہے
جب پیوند توڑ دو تو واصل ہو

سوال پیر رہبر و رہنما کے اختیار کرنے کا
کیا فائدہ ہے جبکہ سب کا ٹھکانا بہ منطوق صریح
وَاِلَیۡہِ تُرۡجَعُوۡنَ خود وہی ہے۔

جواب پیر اختیار کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ
اثنینیت و مقتضیات دوئی کا تفرقہ دکھاتا رہے
تاکہ سالک تباہی مین پڑنے سے بچا رہے اور
خواہ اس سے وہی مراد لین جو رسولون کے بھیجنے
سے ہے جس کی تحقیق مین نے رسالۂ تنویر الافق
شرح تبیین الطرق مین کی ہے اور حقیقت
اصلیہ کی طرف رجوع مین بھی بڑا فرق ہے اور اس کے
جلد اور بہ آسانی حصول مین بھی پیر کے وجود
باجود کو بڑا اثر ہے جیسا کہ مخفی نہین۔

سوال نسبت وصول الی اللہ ایک ہے
یہ جو مختلف طریقے دیکھے اور پائے جاتے ہین یہ
کیون ہین۔

جواب بدان کہ تعینات را جہتے خاص
ونسبتے باختصاص بذات الذوات
حاصل است و ہر فرد بشر مظہر اسمے از
اسماے صفات حقہ است پس او را فنا
دران صفت ضرور است مثلاً کسے کہ مظہر
صفت علم ست او را دران فنا ست و
دران فنا امور متعلقہ علم از و بسیار سر
خواہند زد و مکشوفات و معلومات او بیشتر
از ہمہ خواہند بود و دیگرے را فنا در
رزاقی ست از و حاجت روائی بسیار
خواہد بود و وصول ذات عبارت ازین
نیست بلکہ آن ست کہ ازین صفت
ترقی کند و بہ موصوف رسد درین جا
البتہ وحدت است و فرقے کہ
مشاہد و مدرک می شود ہمہ دران فناے
صفات و صفت مخصوصہ خویش است
دیگر عبارت قاصر است و اشارت فاتر۔

سوال ۹ موت چیست

جواب تکمیل حرکات عادیہ و اتمام علم

جواب ہر تعین کو ذات الذوات سے
ایک خاص جہت و مخصوص نسبت حاصل ہے
اور ہر شخص اسماے صفات حق سے ایک اسم کا
مظہر ہے جس کی فنا اوس صفت مین ضروری
ہے مثلاً جو شخص صفت علم کا مظہر ہے اوسے
اوس مین فنا ہے تو اوس سے اس فنا مین
امور متعلقہ علم بہت سرزد ہون گے اور
اوس کے مکشوفات اور معلومات بھی سب
سے زیادہ ہون گے اور جسے صفت رزاقی
مین فنا ہے اوس سے بہتون کی حاجتین
پوری ہون گی اور یہ وصول ذات نہین
ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اس صفت سے ترقی کرکے
موصوف تک پہونچے یہان البتہ وحدت
ہے اور جو فرق مشاہد و مدرک ہوتا ہے
وہ اوسی اپنی فناے صفات و صفت
مخصوصہ مین ہے زیادہ عبارت قاصر اور
اشارہ فاتر ہے۔

سوال ۹ موت کیا ہے۔

جواب حرکات عادیہ کی تکمیل اور اپنے علم

خودی خویش وازین پے توان برد بنتیجہ
آنحضرت صلعم فرمود اَلنَّوْمُ اَخُ الْمَوْتِ

سوال[۱۰] مشغولی تنزیہی چگونہ توان کرد۔

جواب بدین گونہ کہ من نیم اوست کہ
باین صور و اشکال ظاہر است مثل
خیالات دلی خویش کہ وجودے جز نمودے
ندارند۔

سوال[۱۱] دنیا چیست

جواب خیال دوئی خویش کہ صدہا
طوق و سلاسل از خود ساختہ بہ گردن
ماہمہ انداختہ است تہنیت بعد
صحت کہ حالانکہ عود ہمان حالت اصلیہ
است یک مثالے ازان است وہمین قدر
کافی است ۔

بر خیالے نام شان و ننگ شان
بر خیالے صلح شان و جنگ شان

سوال[۱۲] وقت تلقین کہ اللہ گفتن مسنون
است سر آن چیست

جواب آنحضرت و جملہ انبیاء

خودی کا اتمام اور اسی سے آنحضرت صلے اللہ علیہ و
سلم کے اس ارشاد کو سمجھنا چاہیے کہ نیند موت کے مثل ہے

سوال[۱۰] مشغولی تنزیہی کیسے کرنا چاہیے

جواب اس طرح کہ ہم نہین ہین بلکہ
وہی ہے جوان صورتون و شکلون سے ظاہر
ہے جیسے اپنے دلی خیالات جن کا وجود بجز
نمود کے کچھ نہین۔

سوال[۱۱] دنیا کیا ہے۔

جواب اپنی دوئی کا خیال جس نے
سیکڑون طوق و زنجیر از خود بنا کر
ہمارے گلون مین ڈال دیے ہین جس کی
ایک مثال صحت کے بعد کی خوشی ہے
حالانکہ صحت خود اوسی حالت اصلی کا عود
کرآنا ہے اور اسی قدر کافی ہے ۔

ایک خیال پر اون کی صلح و جنگ ہے
اور ایک خیال پر اون کا نام و ننگ ہے

سوال[۱۲] تلقین کے وقت جو اللہ کہنا مسنون
ہے اس کا کیا راز ہے۔

جواب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور کل انبیاء

علیهم السلام جامع هر دو مرتبتین نبوت
وولایت اند پس بہ نظر ارشاد
باطنی چنان مناسب تصور دیده شد
که هنگام موت که روح چون هوا بر می آید
وصدا نیز مثل هوا است هواهای
زندگان به هوای مرده آمیخته اگر
از تن برود تکمیل آن روح متصور است
نَسْأَلُ اللهَ الْاِطِّلَاعَ عَلٰی حَقَایِقِ
اسرارہ وَالْاِسْتِنَارَةِ بِلَوَامِعِ اَنْوَارِہٖ
وَالصَّلٰوةُ عَلٰی مُحَمَّدٍ خَیْرِ الْوَرٰی
وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰی

علیہم السلام مراتب ولایت ونبوت کے
جامع ہین - پس بہ نظر ارشاد باطنی ایسا
مناسب معلوم ہوا کہ وقت موت کہ روح
ہوا کی طرح نکلتی ہے اور آواز بھی مثل
ہوا کے ہے تو مُردے کی روح اگر زندون
کی آواز مین مل کر جسم سے نکلے تو اوس
روح کی تکمیل متصور ہے - ہم خدا سے اوس کے
حقایق اسرار پر اطلاع اور اوس کے لوامع انوار سے
منور ہونے کی دعا مانگتے ہین اور درود محمد صلعم
بہترین خلق پر اور سلام اوس پر جو ہدایت
کی متابعت کرے -

تمّت

اعلان

اس پریس نے چھپائی کے کام مین جو شہرت حاصل کی ہے وہ آجتک تمام ہندوستان مین
اس لیئے مشہور ہے کہ اسکے کار پرداز پریسمینی کے فن مین ماہر ہین اور اپنی نگرانی مین ہر قسم کی
طبع کا کام انجام دیتے ہین یہ بات دوسرے مطابع کو حاصل نہین - ہر قسم کا رنگین کام جسمین بلا ان
کی سخت دقت پیش آتی ہے یہان نہایت عمدگی سے انجام پاتا ہے - معمولی کام مین بھی حرفون کی
شان قائم رہتی ہے - قیمت واجبی لیجاتی ہے کام عمدہ کیا جاتا ہے سب سے اچھی بات یہ ہے کہ وعدہ
سچا ہوتا ہے اور معاملہ صاف ہی اور صاحب فرمایش کو پریشان نہین ہونا پڑتا کام مطابق نمونے
کے دیا جاتا ہے - اعلی اوسط ادنی چھپائی کے نرخ الگ الگ ہین جو کام کی حیثیت اور لحاظ سے
طے ہوسکتے ہین =

المعلن

محمد قادر بخش مالک اصح المطابع تھوی ٹولہ لکھنؤ -

صحیح نامہ رسالۂ زواہر الافکار شرح جواہر الاسرار

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸۹	۳-م	بجولیت	مجہولیت
″	۸-م	ثابت نیست	ثابت است
۹۵	۱-م	ما معلہ چون حاملہ ما	معاملہ چون معاملہ ما با
″	۴۴	بہ دین	بدین
۹۶	۵-ت	فرمایا ہے	فرمایا ہی ہے

اشتہار

نور الاریب فی ترجمۃ فتوح الغیب فارسی از حضرت مولانا شاہ حمایت علی قلندر قدس سرہٗ قیمت ۸؍

روض الازہر فی مآثر القلندر از حضرت مولانا شاہ تقی علی قلندر معہ تکملہ مسمیٰ بہ حوض الکوثر

فی تکملۃ روض الازہر فارسی از حضرت حافظ شاہ علی انور قلندر قدس سرہما الاطہر قیمت للعہ

فیوض العارفین فارسی یعنی مجموعہ مکتوبات حضرات قلندران کرام مولفہ مولانا مولوی محمد تقی حیدر صاحب قیمت ۸؍

تحفہ نظامیہ فارسی از حضرت مخدوم نظام الدین قاری معروف بہ شیخ بھیکہ کاکوروی معہ ترجمہ قیمت ۸؍

الکہف و الرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم معہ ترجمہ و شرح و مقدمہ اردو قیمت عہ

نفحات العنبریہ من انفاس القلندریہ اردو مولفہ مولانا مولوی محمد تقی حیدر صاحب قیمت قسم اول ۷؍ دوم ۶؍

مصباح التعرف لارباب التصوف اردو مولفہ مولوی حافظ محمد علی حیدر صاحب قسم اول ۶؍ دوم عہ

عیون المعارف من شیون العارف مولفہ مولوی محمد عالم قیصری کاکوروی قیمت ۶؍

المشتہر

قاضی انتظام علی خان

محلہ قاضی گڈھی قصبہ کاکوروی ضلع لکھنؤ

وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا

بفضل الله العظيم وكرمه العميم قد انطبع هذا الكتاب الفخيم الغني

استخرج هذا الدر الغرر من بحور افكاره الابهر من هو عارف معارف النصوص والآثار واقف مواقف الاحاديث

الدر اليتيم في إيمان آباء النبي الكريم

معه ترجمة الهندية

من خلفه الذكي اللبيب الحري الاريب ذي المجد الاثيل والفضل الجليل خلف سلف الاخر
المولوي محمد تقي حيدر لا زالت لوامع علومه مشرقة كاشراق الازهر
تحت ادارة صاحب الصدق واليقين المولوي محمد وسيم الدين رزقه الله قسطا جزيلا من فيوضه المبين

في المطبع الميمونية بریاست رامپور المحمية

تعداد جلد ۳۰۰

قیمت فی جلد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سبحان من جعل رسوله صلی اللہ علیه
وسلم واسطة العقد بین مدارج الوجوب
ومدارک الامکان مرج البحرین یلتقیان
بینهما برزخ لا یبغیان واوجد الکائنات
له وهداهم لاجله واعطاه مالم یعط احداً
من قبله ارسله الی الناس کافة بشیراً
ونذیراً وداعیاً الی اللہ باذنه وسراجاً منیراً
والصلوٰة والسلام علی من عاداته العبادات
والعبادات له عادات لطیفة قلبه بیت اللہ
بل الحق انه ادون من اللہ واعلی مما سوی
اللہ وعلی آله الامناء واصحابه العظماء۔
وبعد۔ فمازلت مشغوفاً وولهان بان

پاک ہے وہ ذات جسنے اپنے رسول صلعم کو وجوب اور امکان
مین واسطہ بنایا دو دریا جاری کیے جو آپس مین ملتے ہین
اور اون مین ایک برزخ ہے جو اونکو بڑہنے نہین دیتی اور
کائنات کو آپکے لیے موجود کیا اور آپ ہی کے سبب سے
اونکو ہدایت کی اور آپکو وہ دیا جو آپ سے پہلے کسی کو
نہین دیا اور آپکو سب کی طرف ڈرانے اور بشارت دینے والا
اور خدا کی طرف بلانے والا اور چراغ روشن بناکر بھیجا۔
اور درود و سلام آپ پر کہ آپکی عادتین عبادت اور
عبادتین عادت ہین آپ کا لطیفہ قلب بیت اللہ ہے
بلکہ سچ یہ ہے کہ آپ اللہ سے کم اور ماسوے اللہ سے
اعلے ہین اور آپ کی اولاد امین اور اصحاب عظیم پر۔
اما بعد۔ مجکو ہمیشہ سے اس بات کا ذوق و شوق تہا

احرر فی ایمان آباء رسول الانس والجان
واقرہ بآیۃ محکمۃ ونص منصوصۃ سیما لما
شرفنی اللہ بامعان النظر فی تفسیر ھذہ
الآیۃ الکریمۃ وقضی ربک ان لا تعبدوا
الا ایاہ وبالوالدین احسانا وقل رب ارحمھما
ازدادت لی شوقا من حسن تلک السوق
فخلجت ببالی ان منیتی فیہ مشکورۃ واو منیتی
فیہ مستورۃ حتی یسر اللہ لی تحریر تلک المبانی
الاقدسیۃ وتقریر تلک المعانی القدسیۃ
فیا ایھا الناظر ما ظنک بھذا الظاھر الباھر
ھذہ لتسوید سدید وجید جدید لمن
کان لہ قلب او القی السمع وھو شھید
لحظات سرقناھا من ایادی الدھور
والازمان وسمحات تنبھناھا من مجانی
افکار ذوی العرفان کتاب فضلہ علی سائر
الکتب العمیم لان اسمہ دُرّ الیتیم
فی ایمان آباء النبی الکریم فھا
انا اشرع فی المقصود مترجما علی مقدمۃ
وفصول وخاتمۃ ۔

کہ میں ایمان ابوین آنحضرت صلعم میں کچھ لکھوں اور اوسے
آیت محکم و نص قطعی سے مضبوط کروں خصوصاً جب
اللہ تعالی نے مجکو اس آیۃ کریمہ میں غور کرنے کا
شرف دیا کہ اللہ نے حکم دیا کہ سوا اوسکے کسی کی عبادت
نہ کرو اور ماں باپ سے احسان کرو اور کہو کہ اے پروردگار
اونپر رحم کر۔ تو اسے دیکھکر میرا شوق اور بڑھ گیا میرے
دل میں آیا کہ میرا مقصود اس آیت میں پوشیدہ اور
میری کوشش اس امر میں مشکور ہے۔ آخر اللہ نے ان معانی
اقدس و مطالب مقدس کا لکھنا و بیان کرنا مجھپر آسان
کر دیا لہذا اے ناظر تیرا اس عمدہ سالہ کی بابت کیا
خیال ہے یہ اونکے لیے جنکو قلب اور گوش شنوا دیے گئے
ہوں قوی تحریر و چست سند ہے اسے چند گھڑیوں میں
میں نے صاحبان عرفان کے افکار سے جمع کیا
اور یہ کتاب ایسی ہے جو تمام عام کتابوں سے اسلیے
بزرگ ہے کہ اس کا نام دُرّ الیتیم فی ایمان
آباء النبی الکریم ہے اب میں اسے
ایک مقدمہ اور چند فصلوں اور ایک خاتمہ
پر مرتب کرکے مقصد بیان کرنا شروع کرتا
ہوں۔

اما المقدمة ففی نسبه الطاهر وحسبه

الظاهر فهو سید الاولین والاخرین وخاتم
النبیین والمرسلین محمد ابن عبد الله کما
فی الحدیث عن انس انا محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی
بن غالب بن فهر بن مالک بن نضر بن کنانه
بن خزیمه بن مدرکه بن الیاس بن مضر
بن نزار بن معد بن عدنان الحدیث ہ
وکم اب قد علی بابن ذی شرف ☆ کما
علت برسول الله عدنان ۔ الی ههنا مجمع علیه
وفی مافوق ذلک الی آدم خلاف لا نتجاوز عنه
قال ابن دحیة اجمع العلماء علی ان رسول الله
انما انتسب الی عدنان ولم یتجاوز عنه وعن

ابن عباس انه صلعم کان اذا انتسب

لم یجاوز عن معد بن عدنان ثم یمسک ویقول

کذب النسابون مرتین او ثلثا رواه فی مسند
الفردوس لکن قال السهیلی الاصح فی هذا
الحدیث انه من قول ابن مسعود وقال

مقدمہ آپکے نسب طاہر وحسب ظاہر کے بیان مین

آپ سید اولین وآخرین وخاتم النبیین والمرسلین
محمد بن عبد اللہ ہین چنانچہ حدیث مین حضرت انس سے
مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مین محمد بن عبد اللہ
بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی
بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب
بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خذیمہ
بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان ہون سے اور کون باپ بیٹے کی
بزرگی سے ایسا بزرگ ہوا جیسے عدنان رسول اللہ صلعم
کی وجہ سے بزرگ ہوے یہان تک نسب متفق علیہ ہے
اسکے اوپر تا حضرت آدم اختلاف ہے ہم اوس سے
آگے نہین بڑہتے ۔ ابن دحیہ نے کہا ہے کہ علما نے
اسپر اتفاق کیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے اپنا نسب عدنان
تک بیان کیا اور اس سے آگے نہین بڑہے اور حضرت
ابن عباس سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم جب اپنا نسب بیان
فرماتے تہے تو معد بن عدنان پر رک جاتے اور دو تین بار فرماتے
تہے کہ نسب بیان کرنیوالے جھوٹ بولے یہ حدیث مسند الفردوس
مین ہے لیکن سہیلی کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ ابن مسعود کا قول ہے

غيره كان ابن مسعود اذا قرء قوله تعالى
الم يأتكم نبأء الذين من قبلكم قوم نوح وعاد
وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله
قال كذب النسابون يعني انهم يدعون علم
الانساب ونفى الله تعالى علمها عن العباد
وروى عن ابن عمر انه قال انما ننتسب الى
عدنان وما فوق ذلك لا ندري ما هو
وعن ابن عباس ان بين عدنان واسمعيل
ثلثون ابا لا يعرفون وقال عروه بن الزبير
ما وجدنا احدا يعرف بعد معد بن عدنان
وكلام حافظ اليعمري وابن حجر العسقلانی
والقسطلانی وغيرهم صريح في ان من عدنان
الى اسمعيل ومن ابراهيم الى ادم خلاف
ثم اختلف في كراهة رفع النسب من عدنان
الى ادم فذهب ابن اسحق وابن جرير وغيرهما
الى جوازه وعليه البخاری وغيره من العلماء
وذهب جمع من اهل العلم الى كراهة ذلك
منهم مالك فانه لما سئل عن الرجل يرفع

اور غیر سہیلی نے کہا کہ جب ابن مسعود آیۃ الم یأتکم نبأء
الذین الخ پڑہتے تھے تو کہتے تھے کہ نسب بیان کرنیوالے
جہوٹ بولے یعنی وہ لوگ علم انساب کا دعوی کرتے ہین حالانکہ
اللہ نے بندون سے اس علم کی نفی کی حضرت عمر سے
مروی ہے وہ کہتے تہے کہ ہم عدنان تک انتساب
کرتے ہین اور اسکے اوپر نہین جانتے کہ کیا ہے۔
حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ عدنان و اسمعیل کے
درمیان تیس ۳۰ واسطے ہین جنکے نام نہین معلوم اور عروہ
بن زبیر نے کہا کہ مین نے ایسا کسی کو نہین پایا جو عدنان
کے بعد جانتا ہو۔ حافظ یعمری و ابن حجر عسقلانی و قسطلانی
وغیرہ کا قول صریح یہ ہے کہ عدنان سے حضرت اسمعیل
اور حضرت ابراہیم سے حضرت آدم تک اختلاف ہے
پہر عدنان سے حضرت آدم تک نسب بیان کرنے
کی کراہت مین اختلاف کیا ہے ابن اسحاق و ابن
جریر وغیرہ اسکے جواز کی طرف گئے ہین اور اسی پر بخاری
اور اور علما ہین اور بعض علما۔ اسکے مکروہ ہونے کی طرف
گئے ہین او نہین مین مالک بہی ہین چنانچہ اون سے
جب یہ پوچہا گیا کہ ایک شخص اپنا نسب حضرت

ف کیا تمکو خبر نہین اون لوگونکی جو تمسے پہلے تہے قوم نوح و عاد اور ثمود اور وہ لوگ جو انکے بعد تہے اونکی گنتی سوای خدا کے کوئی نہین جانتا۔ ۱۲

نسبه الی آدم فکره ذلك وقال من یخبره به
وقد وردت آثار تفید منع رفع النسب من
عدنان الی آدم منها ما ورد عنه صلعم انه
قال لا تجاوز وعن معد ابن عدنان قال
ابو الفدیٰ وسبب الاختلاف فیما بین عدنان
و آدم ان قدماء العرب لم یکونوا اصحاب
کتب یرجعون الیها وانما کانوا یرفعون الی
حفظ بعضهم من حفظ بعض وقال ابن خلدون
ولعل الخلاف انما جاء من قبل اللغة لان
الاسماء ترجمت من العبرانیة انتهٰی وقال
ابن الجوزی ان الیهود اختلفوا اختلافاً
متفاوتاً فیما بین آدم والنوح وفیما بین الانبیاء
من السنین وهذا هو سبب الاختلاف وقال
ابن خلدون ان الآباء بینه وبین اسمٰعیل
غیر معروفة وتنقلب فی غالب الامر مختلطة
مختلفة بالقلة والکثرة فی العدد فاما نسبته
الیه فصحیحة فی الغالب انتهٰی وفی سبائك
الذهب لابی الفوز محمد بن امین السویدی
البغدادی وقد انتسب صلعم الی عدنان

آدم تک بیان کرتا ہے تو اونکو برا معلوم ہوا کہنے لگے
کہ اوسکو اسکی خبر کس نے دی اور بیشک ایسی حدیثین
وارد ہین جو عدنان سے حضرت آدم تک نسب
ملانے کو منع کرتی ہین اون مین سے یہ حدیث ہی
کہ آپ نے فرمایا کہ معد بن عدنان سے آگے نہ بڑہو
ابو الفدیٰ نے کہا کہ اس اختلاف کا سبب یہ ہے
کہ اگلے عرب لکھے پڑہے نہین ہوتے تھے بلکہ بعض
بعض سے سنکر یاد کر لیتے تھے ابن خلدون نے کہا
کہ شاید اختلاف لغوی ہوا اس لیے کہ عبرانی زبان سے
نام ترجمہ کیے گئے ہین انتہٰی ابن جوزی نے کہا کہ
یہود نے حضرت آدم و نوح کے درمیان بڑا اختلاف
کیا ہے اور انبیاء علیہم السلام کے سنون مین بہی
اور یہی سبب اختلاف ہے اور ابن خلدون نے کہا کہ
عدنان اور حضرت اسمٰعیل کے درمیان مین جو واسطے ہین
وہ مشہور نہین اور اکثر اوقات گڑبڑ اور مختلف ہوکر
گہٹ بڑہ جاتے ہین لیکن حضرت اسمٰعیل کی طرف
اونکی نسبت غالباً صحیح ہے انتہٰی۔ سبائك الذہب مولفہ
ابی الفوز محمد بن امین سویدی بغدادی مین ہے
کہ رسول اللہ صلعم نے عدنان تک انتساب کیا ہے

هذا كما روى ذلك البيهقي وابن عساكر عن
انس وهو المتفق عليه بين النسابين واما
النسب من عدنان الى آدم فقد وقع الاختلاف
فيه قال الحافظ شرف الدين الدمياطي
من بعد ان ساق هذا النسب هكذا ساقه
ابو علي محمد بن اسعد ابن علي النسابه
وقال هذه اصح الطرق واحسنها واوضحها
وهي روايت شيوخنا في النسب انتهى
فالذي ينبغي لنا الاعراض عما فوق عدنان
لما فيه من التخليط والتغيير للالفاظ مع
قلة الفائدة كما في المواهب اللدنية وقال
بعض المحدثين بل فيه احتمال الغلط
فينسبه الى غير ابيه فيقع في الكذب كما
يفهم من الحديث بل ينجر الى الشتم لان
نسبة المرء الى غير ابيه شتم وتغيير له بل يلزم
منه القذف والله اعلم اقول المراد من
نفي علمهم نفي العلم التفصيلي باسمائهم
وهو لا ينافي علمها اجمالا وعلم احكامهم فانا
نعلم ان آباء النبي صلعم الى آدم كلهم مسلمون

جیساکہ بیہقی وابن عساکر نے حضرت انس سے روایت
کی اور یہ نسابین مین متفق علیہ ہے لیکن عدنان سے
حضرت آدم تک نسب مین البتہ اختلاف ہے حافظ
شرف الدین دمیاطی نے بعد بیان نسب کے کہا کہ
اسی طرح سے اسے ابو علی محمد بن اسعد ابن علی نسابہ نے
بیان کرکے کہا کہ یہ سب سے زیادہ صحیح و بہتر ہے اور
نسب مین ہمارے شیوخ کی یہی روایت ہے انتہی۔
لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم عدنان سے آگے نہ بڑہین کیونکہ
اوسمین باوجود کمی فائدہ الفاظ بدلے اور ملے ہوے ہین
جیساکہ مواہب لدنیہ مین ہے اور بعض محدثین نے کہا
کہ اسمین غلطی کا احتمال ہے کہ غیر باپ کی طرف منسوب
کرکے جھوٹ مین پڑجاے جیساکہ حدیث سے معلوم
ہوتا ہے بلکہ منجر بشتم ہوجاتا ہے کیونکہ مرد کو اوسکے باپ کے
علاوہ کسی اور سے منسوب کرنا شتم و تغییر ہے اور اس سے
حد قذف لازم آتی ہے واللہ اعلم۔ مین کہتا ہون کہ مراد
اونکی نفی علم سے اونکے اسماکے علم تفصیلی کی نفی ہے جو
اوسکے علم اجمالی اور اونکے علم احکام کی منافی نہین
کیونکہ ہم جانتے ہین کہ آنحضرت صلعم کے آباء واجداد
حضرت آدم تک سب مسلمان تھے جیساکہ بیان

كما ياتي وان لم نعلم اسمائهم وهذه السلسلة
الشريفة العالية ذات العزة والكرامة والشرف
والجلالة والنبوة والرسالة خيرة خلق الله
وصفوة عباد الله طهرهم وزكاهم ونزهم وذلك
لسيد الاولين والآخرين صلى الله عليه
وزاده شرفا لديه۔

الفصل الاول - قوله تعالى وقضى

ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا
اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا
تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما
واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل
رب ارحمهما كما ربياني صغيرا في الدر المنثور
اخرج ابن جرير وابن المنذر من طريق علي
ابن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله
وقضى ربك قال امر واخرج ابن المنذر
عن مجاهد في قوله تعالى وقضى ربك ان
لا تعبدوا الا اياه قال عهد ربك ان لا تعبدوا

ہوگا اگرچہ ہمکو اون سب کے نام نہ معلوم ہون۔
اور یہ سلسلۂ شریفۂ عالیہ معزز و مکرم و صاحب شرف
و جلالت و نبوت و رسالت ہے تمام مخلوق سے
بہتر اور بندگان حق مین سبکا خلاصہ ہو اللہ تعالی ذاونکو
سید الاولین و الآخرین صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے برگزیدہ
و مقدس کیا اور آپ ہی کی وجہ سے اونکی زیادہ بزرگی کی

فصل اول - اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ

وقضی ربک الخ در منثور مین ہے کہ ابن جریر
و ابن منذر بطریق علی ابن ابی طلحہ سے اونہون
نے حضرت ابن عباس سے وقضی ربک
کے متعلق یہ روایت کی کہ اس کے معنی آمر
کے ہین اور ابن منذر نے مجاہد سے اسی
آیت کے متعلق یہ روایت کی کہ اونہون نے
کہا کہ تیرے پروردگار نے اس کا عہد لیا کہ
بجز اوس کے اور کسی کی عبادت نہ کراو
ابن ابی حاتم نے حسن سے وبالوالدین احسانا
مین روایت کی کہ احسان بمعنی نیکی ہے مین کہتا ہون

ل اور حکم دیا تیرے پروردگار نے کہ بجز اوس کے کسی کی عبادت نہ کرو اور ماں باپ سے بھلائی کرو اگر وہ تمہارے سامنے بوڑھے ہو جائین
ایک یا دونون تو اونھہ نہ کرو اور نہ اون کو جھڑکو اور اون سے ادب سے بات کرو اور اون کے سامنے اپنا سر عاجزی سے
جھکا دو اور کہو اے پروردگار ان دونون پر رحم کر جس طرح انہون نے بچپن مین مجھکو پالا ۱۲

الا اياه واخرج ابن ابی حاتم عن الحسن فی
قوله وبالوالدين احسانا يقول برًّا - اقول
هذه الاية ظاهرة مفسرة منصوصة فی
اسلام والدی رسول الله الی آدم اما قولی
ظاهرة فلان الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس
الصيغة كذا فی الحسامی وهو تعالی امره صلعم
حقيقة بالاحسان الی الوالدين وبالدعاء بالرحمة
لهما وهو ظاهر لفظ الاية بلا اخفاء فان قيل
قد اختلف فی اسلام والدی صلعم اخذ اهما
قيل ان بعض الايات والاحاديث تقتضی
عدم اسلامهما فكيف تنفی الظاهر علی حقيقته
اقول من قال بكفرهما فلا يعباء بقوله لان
عبارة هذه الاية تدل بنفسها علی اسلامهما
فمن قال ذلك بمجرد الاحتمال فلا يسمع حتی
يورد الدليل لما هو قاعدة الاصول من ان
الظاهر توجب الحكم قطعا والدلائل التی
ذكروها مجروحة مردودة - منها اية ولا
تسئل عن اصحاب الجحيم قالوا انها نزلت
فی والده صلعم ففی الدر المنثور اخرج وكيع وسفيان

کہ یہ آیت آنحضرت صلعم کے والدین اور حضرت آدم
تک کے اسلام کے لیے مفسر ومنصوص ہے -
لیکن میرا قول ظاہرۃ اسلیے ہے کہ ظاہر وہ ہے
جس سے بنفس صیغہ مراد ظاہر ہو جیسا کہ حسامی مین ہے
اور اللہ تعالی نے آنحضرت صلعم کو والدین کے ساتھ احسان
اور اونکے لیے دعاے رحمت کرنیکا حقیقتاً حکم دیا اور
یہ لفظ آیت سے صاف ظاہر ہے اگر یہ کہا جاے کہ
آنحضرت صلعم کے والدین کے اسلام مین بعض آیات
واحادیث کو جو اونکی عدم اسلام کی مقتضی ہین لیکر اختلاف
کیا گیا ہے پھر ظاہر لفظ اپنے حقیقی معنی پر کیسے دلالت کریگا تو
مین کہتا ہون کہ اونکے قائل کفر کا قول نہ مانا جائیگا کیونکہ
اس آیت کی عبارت بذاتہا اونکے اسلام پر دلالت
کرتی ہے لہذا جو کوئی بمجرد احتمال یہ کہے گا تو اوسکا
قول حسب قاعدہ اصولی تا وقتیکہ وہ کوئی دلیل
نہ لاے نہ سنا جائیگا کیونکہ ظاہر حکم کو قطعاً واجب کرتا ہے
اور جو دلائل اونھون نے بیان کیے ہین وہ مجروح
ومردود ہین - اونہین دلائل مین سے آیت ولا
تسئل عن اصحاب الجحیم ہے کہتے ہین کہ
یہ والد آنحضرت صلعم کے حق مین اوتری درمنثور مین ہے کہ وکیع وسفیان

ابن عیینہ وعبد الرزاق وعبید بن حمید وابن
جریر وابن منذر عن محمد بن کعب القرظی قال
قال رسول اللہ صلعم لیت شعری ما فعل
ابوای فنزل انا ارسلناک بالحق بشیراً ونذیراً
ولا تسئل عن اصحاب الجحیم فما ذکرہما حتی توفاہ
اللہ قلت ہذا مرسل ضعیف الاسناد انتہی
واخرج ابن جریر عن داؤد عن ابن ابی عاصم
ان النبی صلعم قال ذات یوم این ابوای فنزلت
قلت والاخر معضل الاسناد ضعیف لا یقوم بہ
ولا بالذی قبلہ حجۃ انتہی ما فی الدرر۔
ومنہا آیۃ ما کان للنبی والذین امنوا ان[1]
یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی القربی من بعد
ما تبین لہم انہم اصحاب الجحیم نزلت فی والدیہ
ففی الدر المنثور اخرج ابن ابی حاتم والحاکم وابن
مردویہ والبیہقی فی الدلائل عن ابن مسعود
قال خرج رسول اللہ صلعم یوماً الی المقابر فاتبعناہ
فجاء حتی جلس الی قبر منہما فناجاہ طویلاً
ثم بکی فبکینا لبکائہ ثم قام فقام الیہ عمر فدعاہ

ابن عیینہ وعبد الرزاق وعبید بن حمید وابن جریر
وابن منذر نے محمد بن کعب قرظی سے روایت کی
کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ نہ معلوم میرے ماں باپ کے
ساتھ کیا ہوا اوسوقت آیت انا ارسلناک بالحق الخ
اوتری پھر آپنے اونکو مدۃ العمر یاد نہ فرمایا۔ مین کہتا ہون
یہ حدیث مرسل ضعیف الاسناد ہے اور ابن جریر نے
داؤد سے اونہون نے ابن ابی عاصم سے روایت کی
کہ نبی صلعم نے ایک روز فرمایا کہ میرے ماں باپ کہاں ہین
تب یہ آیت اوتری میری نزدیک دوسری حدیث معضل الاسناد
ضعیف ہی اس سے یا اس سی قبل والی حدیث سے
کوئی حجت قائم نہین ہوسکتی انتہے ما فی الدرر۔ اور
اونہین دلائل مین سے یہ آیۃ ہے کہ ما کان للنبی الخ
آپکے والدین کے حق مین اوتری درمنثور مین ہی کہ ابن
ابی حاتم وحاکم وابن مردویہ بیہقی نی دلائل مین ابن مسعود سے
روایت کیا کہ آنحضرت صلعم ایک روز قبرستان کی طرف تشریف
لے گئے ہم بھی آپکے پیچھے گئے آپ جاکر ایک قبر کی قریب بیٹھ گئے
اور دیر تک مناجات کی پھر رو دئیے ہم بھی رو دئیے پھر آپ کھڑے
ہوئے اور حضرت عمر کھڑے ہوکر آپکے قریب گئے آپنے پہلے انکو

[1] نبی اور مسلمانونکو یہ اختیار نہیں ہی کہ مشرکین کے لیے مغفرت چاہین بعد اسکے کہ اونہین ظاہر ہوچکا کہ وہ دوزخی ہین اور اگرچہ وہ انکے قرابت دار ہون ۱۲

ثم دعانا فقال ما ابکاکم قلنا بکینا لبکائك قال
ان القبر الذی جلست عنده قبر امی امنة
وانی استاذنت ربی فی زیارتها فاذن لی وانی
استاذنت ربی فی الاستغفار لها فلم یاذن لی
وانزل علی ما کان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا
للمشرکین ولو کانوا اولی قربی فاخذنی ما یاخذ
الولد للوالدة من الرقة فذلك الذی ابکانی
ومنها ما اخرج ابن مردویه عن بریدة قال کنت
مع النبی صلعم اذا وقف علی عسفان فنظر یمینا
وشمالا فابصر قبر امه امنة ورد الماء فتوضأ
ثم صلی رکعتین ودعا فلم یفجأنا الا وقد علا بکاؤه
فعلا بکاؤنا لبکائه ثم انصرف الینا فقال ما الذی
ابکاکم قالوا ابکیت فبکینا یا رسول الله قال وما
ظننتم قالوا ظننا ان العذاب نازل علینا بما
نعمل قال لم یکن من ذلك شئ قالوا فظننا ان
امتك کلفت من الاعمال ما لا یطیقون فرحمتها
قال لم یکن من ذلك شئ ولکن مررت بقبر امی
امنة فصلیت رکعتین فاستاذنت ربی ان
استغفر لها فزجرت زجرا فعلا بکائی ثم دعا براحلته

پھر ہم سبکو بلا کر پوچھا کہ تم کیون روئے ہمنے کہا کہ ہم آپکو روتا
دیکھکر روئے آپنے فرمایا کہ مین جس قبر کے پاس بیٹھا تھا وہ میری مان
آمنہ کی قبر تھی مین نے پروردگار سے اوسکی زیارت کی اجازت
مانگی تو مجکو اجازت ملی پھر جب اونکے لیے استغفار کی اجازت
مانگی تو نہ ملی اور یہ آیت اوتری کہ ما کان للنبی الخ لہذا
مان کی تکلیف سے جیسا رنج اولاد کو ہوتا ہے مجکو بھی ہوا
اسی لیے مین رو دیا۔ اور انہین دلائل مین سے یہ حدیث ہے
جو ابن مردویہ نے بریدہ سے روایت کی کہ مین عسفان مین آنحضرت صلعم
کے ساتھ تھا آپنے وہان ٹھہر کر دہنے بائین دیکھا تو آپکو اپنی والدہ
آمنہ کی قبر دکھائی دی آپنے پانی منگا کر وضو کیا پھر دو رکعتین
پڑھکر دعا مانگی تو ہم اوسوقت چونکے جب آپکے رونیکی آواز بلند ہوئی
تب ہم بھی زور سے روئے آپنے ہم سے پوچھا کہ تم کیون روئے ہمنے کہا
کہ یا رسول اللہ آپ روئے تو ہم بھی روئے آپنے فرمایا کہ تم کیا سمجھے
عرض کیا کہ سمجھے کہ عذاب الہی ہمپر بوجہ ہماری اعمال کے نازل ہے
آپنے فرمایا کہ یہ بات نہین تھی سب نے کہا کہ پھر شاید آپکی امت کو
اعمال خارج از طاقت کی تکلیف دیگئی ہے جسپر آپکو رحم آیا ہے
آپنے فرمایا کہ یہ بھی نہین بلکہ مین اپنی والدہ آمنہ کی قبر کو
گذرا اور دو رکعت نماز پڑھکر خدا سے اونکے لیے اجازت استغفار
چاہی تو جھڑکا گیا اسلیے رونے مین میری آواز بلند ہوگئی پھر سوار ہوئے

فرکبها فما سار الا هنیئة حتی قامت الناقة لثقل
الوحی فانزل الله ما کان للنبی والذین امنوا ان
یستغفروا للمشرکین الایتین - منها ما اخرج ابن
المنذر والطبرانی والحاکم وصححه وتعقبه الذهبی
عن ابن مسعود قال جاء ابنا ملیکة وهما من
الانصار فقالا یا رسول الله ان امنا کانت تحفظ
علی البعل وتکرم الضیف وقد ماتت فی الجاهلیة
فاین امنا قال امکما فی النار فقاما وقد شق
ذلک علیهما فدعاهما رسول الله صلعم فرجعا
فقال الا ان امی مع امکما فقال منافق من الناس
وما یغنی هذا عن امه الا ما یغنی ابنا ملیکة
عن امهما ونحن نطأ عقبیه فقال شاب من
الانصار منه یا رسول الله واین ابواک فقال
رسول الله صلعم ما سألتهما ربی فیعطینی منهما
وفی لفظ فیطعمنی فیهما وانی لقائم یومئذ المقام
المحمود الحدیث انتهی ما فی الدر - ومنها
ما روی مسلم من طریق حماد ابن سلمة عن ثابت
عن انس ان رجلا قال یا رسول الله صلعم این
ابی قال فی النار فلما قفا دعاه قال ان ابی وا باک

منگا کر سوار ہوئی اور آہستہ چلی یہانتک کہ ناقہ وحی کی گرانی
سے ٹھہر گیا تب یہ آیۃ اوتری کہ ما کان للنبی الخ - اور
اونہین دلائل مین سے یہ حدیث ہے جو ابن منذر و طبرانی
و حاکم نے صحیح سمجھکر روایت کی اور ذہبی نے اوسکا تعقب کیا
حضرت ابن مسعود سے اونہون نے کہا کہ ملیکہ کے بیٹے جو انصاری
تھے آئے اور کہنے لگے کہ یا رسول اللہ ہماری مان شوہر کی حفاظت
اور مہمان کی مہمانداری کرتی تھی اور وہ جاہلیت مین مر گئی
تو اب وہ کہان ہے آپنے فرمایا کہ دوزخ مین وہ اوٹھہ کھڑے ہوے
اور اونکو یہ ناگوار ہوا پھر اونکو رسول اللہ صلعم نے بلایا وہ آئے تو
فرمایا کہ میری مان بھی تمہاری مان کے ساتھ ہے تب ایک
منافق نے کہا کہ کیا یہ بھی (آنحضرت صلعم) اوسی قدر اپنی
والدہ کے کام آئے جسقدر ملیکہ کے بیٹے اپنی مان کے اور ہم ان کے
(آنحضرت صلعم کے) پیچھے ہین پھر ایک جوان انصاری نے کہا کہ یا رسول اللہ
اور آپکے والدین کہان ہین آنحضرت نے فرمایا کہ اونکی بابت جو کچھ خدا سے
مانگونگا وہ مجھکو دیگا (اور ایک روایت مین لفظ فیطعمنی ہے)
اور مین بیشک اوس روز مقام محمود مین کھڑا ہونگا انتہی ما فی الدر
اور اونہین دلائل سے یہ حدیث ہے جو مسلم نے طریق حماد بن سلمہ سے
اور اونہون نے ثابت سے اونہون نے انس سے روایت کی کہ ایک شخص نے
کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ کہان ہے فرمایا کہ دوزخ مین جب وہ لوٹا

فی النار - قلت اما قولهم ان اٰیة ولا تسئل الخ نزلت
فی والدیه فمردود بابطال الاحتجاج بالحدیثین
الواردین فی ذلک کما قال السیوطی فی الدر
فی الحدیث الاول منهما قلت هذا مرسل ضعیف
الاسناد وقال فی الثانی منهما قلت والاٰخر معضل
الاسناد ضعیف لا تقوم به ولا بالذی قبله حجة
انتهی کلامه وقال هو ایضاً فی حاشیته علی البیضاوی
عند تفسیر هذه الاٰیة قوله یعنی البیضاوی نهی
رسول الله صلعم عن حال ابویه قال الشیخ ولی الدین
العراقی لم اقف علیه فی حدیث - اقول ونعما
فعل فانه لم یرد فی ذلک الا اثر معضل ضعیف
الاسناد فلا یعول علیه والذی یقطع به ان الاٰیة
فی کفار اهل الکتاب کالاٰیات السابقة علیها
والتالیة لها وقرر ذلک بابلغ تقریر فی مسالک
الحنفاء فی والدی المصطفی وقال الشیخ الشبراملسی
فی حاشیة المواهب فی مبحث ایمان امه صلعم
عند ذکر حدیث لیت شعری ثم رأیت فی مسالک
الحنفاء للجلال الدین السیوطی ان حدیث
لیت شعری ما فعل ابوای فنزلت الاٰیة لم یخرج

تو پھر اوسکو بلا کر فرمایا کہ میرا اور تیرا باپ دوزخ مین ہی مگر میرے
نزدیک اونکا قول کہ آیۃ ولا تسئل الخ والدین آنحضرت کے حق
مین اوتری یہ مردود ہی اسلیے کہ وہ دونون حدیثین جنسے حجت لائی گئی ہی
باطل ہی جیسا کہ سیوطی نے در منثور مین متعلق حدیث اول کہا کہ
میرے نزدیک یہ مرسل ضعیف الاسناد ہی اور دوسری کی متعلق کہا
کہ یہ معضل الاسناد ضعیف ہے اس سے یا اس سے پہلی والی حدیث سے
کوئی حجت نہین قائم ہو سکتی کلام سیوطی تمام ہوا اور انہین نے اپنے
حاشیہ بیضاوی مین اس آیۃ کی تفسیر مین کہا کہ بیضاوی کا
یہ قول کہ آنحضرت صلعم اپنے والدین کی حال سے پوچھے گئے تو شیخ ولی الدین
عراقی نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ یہ کون حدیث ہے مین کہتا ہون
کہ کیا خوب کیا ہی کیونکہ اسکی متعلق کوئی حدیث بجز حدیث معضل
ضعیف الاسناد کے مروی نہین تو اسکا اعتبار نہین اور جس سے
یہ بات قطع ہوتی ہی وہ یہ ہی کہ یہ آیۃ آیات سابقہ اور بعد والی آیات
کی طرح کفار اہل کتاب کے حق مین ہی اور اسکی متعلق نہایت بلیغ
تقریر مسالک الحنفاء فی والدی المصطفی مین کی گئی اور شیخ
شبراملسی نے حاشیہ مواہب مین مبحث ایمان والدہ آنحضرت صلعم مین
حدیث لیت شعری کے ذکر مین کہا ہی کہ پھر مین نے مسالک
الحنفاء مصنفہ جلال الدین سیوطی مین دیکھا کہ حدیث لیت
شعری الخ یہ کسی معتمد حدیث کی کتاب مین نہین نکلی

فی شئ من کتب الحدیث المعتمدۃ وانما ذکرہ فی
بعض التفاسیر لبسند منقطع لا یحتج بہ ولا یعول
علیہ ثم ان ھذا مردود لوجوہ اخر من جملۃ الاصول
والبلاغۃ واسرار البیان انتھی ما ذکر فی الحاشیۃ
وفی رسالۃ عبد الحلیم ابن حاتم بن عمر بن اسحاق
بن فرید بن رکن الدین ابن مبارک فی بیان
اسلام ابوی النبی صلعم قال وحدیث یالیت
شعری لم یخرج فی شئ من کتب الحدیث مع انہ
معارض لما اخرجہ ابن الجوزی من حدیث
علی مرفوعاً ھبط جبریل علیّ فقال ان اللہ یقرئک
السلام ویقول انی حرمت النار علی صلب انزلک
وبطن حملک وحجر کفلک انتھی واما قولھم ایۃ
ما کان للنبی الخ نزلت فی حق ابویہ فمردود بانھا
نزلت فی حق المشرکین وسبب نزولھا ان النبی صلعم
کان یستغفر لعمہ ابی طالب وان بعض الصحابۃ
کان یستغفر لوالدیہ وھما مشرکان اخرج البخاری
ومسلم واحمد بن ابی شیبۃ والنسای وابن
جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم وابو الشیخ
وابن مردویہ والبیھقی فی الدلائل عن سعید

بلکہ اسکو بعض تفسیرون مین بسند منقطع ذکر کیا ہی جس سے کوئی
حجت لائی جا سکتی اور نہ وہ پر خیال ہو سکتا ہی علاوہ برین
یہ کئی وجہون سے منجملہ اصول وبلاغت واسرار بیان مردود
ہی مضمون مذکورہ حاشیہ ختم ہوا رسالہ عبد الحلیم بن حاتم
بن عمر بن اسحاق بن فرید بن رکن الدین ابن مبارک مین
جو بیان اسلام والدین آنحضرت صلعم مین ہی لکھا ہی کہ حدیث
یالیت شعری کسی حدیث کی کتاب مین نہین نکلی
علاوہ برین اوس حدیث کی معارض ہی جو ابن جوزی نے
حدیث علی سے مرفوعاً روایت کی کہ جبرئیل مجہپر اوترے اور
کہا کہ اللہ نے آپسے بعد سلام یہ کہا ہی کہ مین نے دوزخ حرام
کی اوس پشت پر جسنے تجکو اوتارا اور اوس شکم پر جسنے تجکو اوٹھایا
اور اوس گود پر جسنے پرورش کی انتھے لیکن اونکا یہ قول کہ آیت
ما کان للنبی الخ والدین آنحضرت صلعم کی بارہ مین اوتری
تو یہ مردود ہی کیونکہ یہ آیت مشرکین کے حق مین اوتری
جسکا شان نزول یہ ہی کہ جیسے آنحضرت صلعم اپنے چچا ابی طالب
کیلیے استغفار کرتے تھے ویسے بعض صحابہ بھی اپنے مشرک والدین
کیلیے استغفار کرتے تھے بخاری ومسلم واحمد وابن ابی شیبہ
ونسای وابن جریر وابن منذر وابن ابی حاتم
وابو الشیخ وابن مردویہ وبیھقی نے دلائل مین سعید

بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب
الوفاة دخل النبي عنده الى ان قال لاستغفرن
لك ما لم انه عنك فنزلت ما كان للنبي وروي
ذلك عن علي وعمر ابن دينار ومحمد ابن كعب
القرظي وسعيد بن مسيب والقتادة والحسن
واخرج الطيالسي وابن ابي شيبة واحمد والترمذي
والنسائي وابو يعلى وابن جرير وابن المنذر وابن
ابي حاتم وابو الشيخ والحاكم وصححه ابن مردويه
والبيهقي في شعب الايمان والضياء في المختارة
عن علي قال سمعت رجلا يستغفر لابويه وهما
مشركان فقلت لتستغفر لابويك وهما مشركان
قال اولم يستغفر ابراهيم لابيه فذكرت ذلك
للنبي صلعم فنزلت ما كان للنبي وروي عن ابن
عباس من طريق علي ابن ابي طلحة انهم كانوا
يستغفرون لهم حتى نزلت ونحوه عن محمد بن كعب
فهذه صريحة في ان الاية نزلت في حق عمه
ابي طالب وحق غيره والديه ولما روي عن ابن
عباس من طريق عطية العوفي وعكرمة انها
نزلت في ابيه فقال السيوطي اولا بانه ضعيف

بن المسیب سے اونہوں نے اپنے باپ سے روایت کی کہ
وقت وفات ابو طالب آنحضرت صلعم اونکے پاس گئے یہاں تک
کہ آپنے فرمایا کہ مین تمہارے لیے استغفار کیے جاونگا جبتک روکا
نہ جاون تب آیۃ اوتری کہ ما کان للنبی اور یہی علی
وعمر وابن دینار ومحمد بن کعب قرظی وسعید بن المسیب وقتادہ
وحسن سے روایت کی گئی اور طیالسی وابن ابی شیبہ واحمد
وترمذی ونسای وابو یعلی وابن جریر وابن منذر وابن
ابی حاتم وابو الشیخ وحاکم نے روایت کی جسکی تصحیح ابن مردویہ
نے کی اور بیہقی نے شعب الایمان مین اور ضیا نے مختارہ مین
حضرت علی سے کہ مین نے ایک مرد کو اپنے مشرک والدین کے حق مین
استغفار کرتے سنا تو کہا کہ کیا تم اپنے مشرک مان باپ کے لیے
استغفار کرتے ہو تو اوسنے کہا کہ کیا حضرت ابراہیم نے اپنے باپ
کے لیے استغفار نہین کیا مین نے یہ بات آنحضرت صلعم سے ذکر کی تو
یہ آیۃ اوتری کہ ما کان للنبی اور حضرت ابن عباس سے
بروایت علی ابن ابی طلحہ مروی ہے کہ وہ لوگ اپنے آبا واجداد
کے لیے استغفار کرتے تھے تب آیۃ اوتری اور ایسا ہی محمد بن کعب سے
مروی ہے پس یہ اس امر کی صریح دلیل ہے کہ یہ آیۃ آنحضرت کے چچا
ابی طالب وغیرہ کے حق مین نازل ہوئی لیکن جو ابن عباس سے
بطریق عطیہ عوفی وعکرمہ مروی ہے کہ یہ آیۃ آپکے والد کے بارہ مین

معلول لان عطية ضعيف وهو مخالف لرواية
علی ابن ابی طلحة المتقدم وعلی ثقة جليل و
رد الثانی بان سنده ضعيف لا يعول عليه
وكذلك يرد بان الاحاديث المتقدمة مصرحة
بانها نزلت فی حق ابی طالب وغيره من المشركين
واما حديث بريدة الذی اخرجه ابن مردويه
وفيه انه عليه السلام مرّ علی قبر امه ثم
استاذن ان يستغفر لها فبكی الخ فانزل الله
ما كان للنبی فظاهره ان سبب نزول الاية
قصة امه وهذا امر مردود لما تقدم ان الاحاديث
الكثيرة المشتهرة خرجت بان سبب نزولها قصة
عمه ابی طالب وما كانوا يستغفرون لابائهم
المشركين سوی اباء النبی واما الاستيذان فی الاستغفار
والنهی عنه فعلی تقدير ثبوته فهو لا ينافی ثبوت
اسلامها بل يمكن الجمع بينه وبين ما تقدم بان
استغفاره لها ما كان لاجل الشرك بل استغفارا
مخصوصا كاستغفاره ان لا يكون عليها عذاب
بالكلية فنهی عن ذلك لاحتمال استحقاقها
بعض عذاب تطهيرا كما يشير اليه ما فی اية

اور تری تو سیوطی نے کہا کہ وہ اثر تو ضعیف معلول ہی کیونکہ عطیہ
ضعیف ہے نیز یہ روایت علی ابن ابی طلحہ کی مخالف ہے جو پہلے گذری
اور علی ثقہ وجلیل ہیں اور دوسری کو اسطرح رد کیا کہ اسکی سند
ضعیف ہے جسپر اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور اسلیے بھی رد ہوجائیگی
کہ پہلی حدیثیں اس امر کی تصریح کرتی ہیں کہ یہ آیہ ابی طالب
ودیگر مشرکین کے حق میں اوتری لیکن بریدہ کی وہ حدیث جسکو
ابن مردویہ نے روایت کیا جسمیں یہ ہی کہ آنحضرت صلعم اپنی والدہ
کی قبر پر گذرے پھر انکے لیے استغفار کی اجازت مانگی اور روئے تب
اللہ نے آیہ ما کان للنبی اوتاری پس ظاہر حدیث سے یہ ہے
کہ اس آیہ کا سبب نزول آپکی والدہ کا قصہ ہے اور یہ روایہ مردود
ہے جیسا کہ گذرا کہ احادیث کثیرہ مشہورہ سے مروی ہے کہ اوسکا
سبب نزول آپکے چچا ابی طالب اور اون لوگونکا قصہ ہے جو اپنے
آبا مشرکین کے لیے استغفار کرتے تھے بجز آبا نبی صلعم کے لیکن
استغفار کی اجازت مانگنا اور اوس سے منع کیا جانا اگر ثابت ہو
تو بھی انکے ثبوت اسلام کو منافی نہیں بلکہ جمع بین الروایتین
یون ممکن ہے کہ انکے لیے آنحضرت کا استغفار بسبب شرک کے نہیں تھا
بلکہ اسلیے کہ اونپر بالکل عذاب نہ ہو مخصوص تھا پھر منع کیے گئے پھر
لہذا اس سے بوجہ احتمال کے آخر کو وہ ایمان لائیں تو حدیث حضرت
روکے گئے جسمین حدیثون کی ناسخ ہوگی جیسا کہ سیوطی نے

اهل بيته وليطهرهم تطهيراً لانها اقرب من
اهل بيته وهذا العذاب لا ينافي الاسلام كعذاب
بعض عصاة المؤمنين فلما نهى عنه فلذلك علا
بكائه شفقة عليها من العذاب على ان في هذا
الحديث ان قبر امه صلعم بعسفان وهو على
مرحلتين من مكة ويخالفه حديث عائشة
ان قبرها بالحجون وهو بمكة ويخالفه ايضاً رواية
ان قبرها بالابواء لما توفيت فيه وهو بين مكة والمدينة
والى المدينة اقرب واما ما فيه من عدم الاذن
وكذا في غيره من الاحاديث فيخالفه حديث عائشة
الذي رواه الطبراني بسنده عنها انه عليه السلام
نزل الحجون كئيباً حزيناً فاقام به ما شاء الله عز وجل
ثم رجع مسروراً قال سألت ربي عز وجل فاحيى
لي امي فامنت بي وايضاً رواه الخطيب عن
عائشة مرفوعاً ورواه ابن شاهين عنها ذهبت
بقبر امي فسألت الله ان يحييها فاحياها الله
فامنت بي وردها الله قال ابن ناصر هو موضوع
وفي اسناده محمد بن زياد النقاش ليس بثقة
واحمد بن يحيى الحضرمي ومحمد بن يحيى الزهري

تطہیرا جو اہل بیت کے حق میں نازل ہوئی اشارہ
کرتی ہے اسلیے کہ وہ آپکے اہل بیت سے اقرب تھیں اور یہ عذاب
منافی اسلام نہیں جیسے بعض گنہگار مومنین کا عذاب
پس اس ممانعت سے اس سبب اونکے حال پر شفقت کے رونے میں آپکی
آواز بلند ہو گئی علاوہ اسکے اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت
کی والدہ کی قبر عسفان میں ہے جو مکہ سے دو کوس ہے اسکی مخالف
حضرت عائشہ کی یہ حدیث ہوتی ہے کہ انکی قبر حجون میں ہے
جو مکہ میں ہے اور اوسکی مخالف یہ روایہ بھی ہے کہ اونکی قبر
ابوا میں ہے جہان وفات پائی اور وہ مابین مکہ معظمہ و مدینہ
منورہ ہے بلکہ مدینہ سے قریب ہے لیکن اوس حدیث میں عدم
اجازت جو مذکور ہے نیز اور حدیثوں میں بھی تو اوسکی مخالف حضرت
عائشہ کی یہ حدیث ہے جو طبرانی نے اپنی سند سے اوس سے روایت کی
کہ آنحضرت صلعم حجون میں ملول و غمگین اوترے اور دیر تک ٹھہرے
رہے پھر خوش خوش پلٹے اور فرمایا کہ میں نے خدا سے سوال کیا او اپنے
میری والدہ کو میرے لیے زندہ کر دیا وہ مجھپر ایمان لائین نیز خطیب نے
مرفوعاً حضرت عائشہ سے اور ابن شاہین نے بھی اونسے روایت کی
کہ میں اپنی والدہ کی قبر پر گیا اور خدا سے اونکو زندہ کرنیکا سوال کیا
اوسنے اونکو زندہ کر دیا وہ مجھپر ایمان لا کر قبر میں واپس گئیں ابن ناصر نے
کہا کہ یہ موضوع ہے اور اسکی اسناد میں محمد بن زیاد نقاش ہے

مجهولان قلت وقال ابن حجر فی اللسان اما
محمد بن یحیی فلیس بمجهول بل معروف
وقال فی المیزان فی ترجمة احمد بن یحیی
الحضرمی روی عن حرملة التجیبی ولینه
ابن یونس واما النقاش فقال الذهبی
صار شیخ المقربین فی عصره علی ضعف فیه
وقد اطال فی اللآلی الکلام علی هذا الحدیث
وقال الصواب بالضعف لا بالوضع وقد
الفت فی ذلک جزءً انتهی وایضاً روی
ابوحفص ابن شاهین فی کتاب الناسخ
والمنسوخ له بلفظ قالت عایشة حج بنا
رسول الله حجة الوداع فمر بی علی عقبة
الحجون الی ان قالت ثم عاد وهو فرح متبسم
فقال ذهبت لقبر امی فسألت ربی ان
یحییها فاحیاها فامنت بی وصحح الحدیث
جماعة ولکن یمکن الجمع بین حدیث عایشة
واحادیث عدم الاذن بانه منع اولاً ثم احییت
بعد ذلک وامنت به فیکون حدیث عایشة
ناسخة لما یخالفه من الاحادیث کما ذکره السیوطی

جو ثقہ نہین اور احمد بن یحیی حضرمی و محمد بن یحیی زہری یہ دونو مجہول ہین مین نے کہا کہ ابن حجر نے لسان المیزان مین لکھا ہے کہ محمد بن یحیی مجہول نہین بلکہ معروف ہی اور میزان مین احمد بن یحیی حضرمی کے ترجمہ مین لکھا ہے کہ حرملہ تجیبی سے روایت کی اور اوسکو ابن یونس نے اعانت دی لیکن نقاش تو ذہبی نے کہا کہ باوجود ضعف روایت کے وہ اپنے زمانہ مین شیخ المقربین تھے اور للآلی مین اس حدیث پر بہت بحث کی ہی اور کہا کہ بہتر قائل ضعف ہونا ہے نہ قائل وضع ہونا اور مین نے اس بارہ مین ایک جزو تالیف کیا ہے نیز ابوحفص ابن شاہین نے کتاب ناسخ و منسوخ لہ مین بلفظ روایت کی کہ حضرت عایشہ نے کہا کہ ہمارے ساتھ رسول اللہ صلعم نے حجۃ الوداع کیا اور عقبہ حجون پر گذرے یہانتک کہ حضرت عایشہ نے فرمایا کہ پھر آپ خوش خوش ہنستے لوٹے اور فرمایا کہ مین اپنی والدہ کی قبر پر گیا اور خدا سے اونکو زندہ کردینے کا سوال کیا اوسنے زندہ کردیا وہ مجھپر ایمان لائین اور ایک گروہ نے حدیث کی تصحیح کی لیکن حضرت عایشہ کی حدیث اور دوسری حدیثون مین جو دربارۂ عدم اذن ہین جمع یون ممکن ہی کہ آنحضرت پہلے منع کیے گئے پھر اونکی والدہ زندہ کی گئین اور وہ ایمان لائین تو حدیث حضرت عایشہ اپنی مخالف حدیثون کی ناسخ ہوگی جیسا کہ سیوطی نے

في الرسالتين بقوله وقد جعل هؤلاء الائمة الذين
صححوا حديث عائشة هذا الحديث ناسخا للاحاديث
الواردة بما يخالف ذلك ونصوا على انه متاخر عنها
فلا تعارض بينه وبينها فقول هؤلاء الائمة معتبر
وقول النافين لا يسمع لان المثبت مقدم على
النافي واما ما روى مسلم عن انس من حديث ان ابي
واباك في النار ففي حاشية المواهب ان عبارة الشامي
في نسبة صلعم نفيها وروى مسلم من طريق حماد بن سلمة
عن انس ان رجلا قال يا رسول الله اين
ابي قال في النار فلما قفا دعاه فقال ان ابي
واباك في النار لم يتفق عليه الرواة وانما
ذكره حماد بن سلمة عن ثابت وقد خالفه
معمر عن ثابت فلم يذكر ان ابي واباك في النار
ولكن قال له اذا مررت بقبر كافر فبشره بالنار
وهذا اللفظ لا دلالة فيه على والديه صلعم
بامر البتة وهو اثبت من حيث الرواية فان
معمرا اثبت من حماد ثم قال وجدنا الحديث
ورد من حديث سعد ابن ابي وقاص
بمثل لفظ رواية معمر عن ثابت عن انس

آپنے دو رسالون مین باین قول ذکر کیا ہے کہ اون
ان ائمہ نے جنہون نے حدیث عایشہ کو صحیح مانا
اس حدیث سے اونکی مخالف حدیثون کو اس دلیل سے
منسوخ کیا ہے کہ وہ اون سے متاخر ہے پس اسمین اور اونمین
تعارض نہین تو ان ائمہ کا قول معتبر ہے اور نفی کرنیوالونکو
قول غیر مسموع کیونکہ مثبت نافی پر مقدم ہے لیکن مسلم نے
انس سے جو روایت کی کہ ابی واباک فی النار تو حاشیہ
مواہب مین ہے کہ شامی کی عبارت آنحضرت صلعم کی نسبت مین
اوسکی خلاف ہے اور مسلم نے بطریق حماد بن سلمہ انس سے روایت کیا
کہ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ کہان ہے
فرمایا دوزخ مین جب وہ لوٹا تو پھر اوسکو بلایا اور فرمایا کہ
میرا اور تیرا باپ دوزخ مین ہے یہ حدیث متفق علیہ نہین اور
اسے حماد بن سلمہ نے ثابت سے ذکر کیا اور معمر نے ثابت سے اسکے
مخالف یون ذکر کیا کہ فلم یذکر ان ابی واباک فی النار
لیکن اوس سے یہ فرمایا کہ جب تو کسی کافر کی قبر پر گذرے تو اوسکو
دوزخ کی بشارت دے اور یہی الفاظ ہین جنمین آنحضرت صلعم کے والد
کی کسی طرح کوئی دلالت نہین اور بحیثیت روایت اثبت ہے کیونکہ
معمر حماد سے اثبت ہین پھر کہا کہ ہمنے ایک حدیث پائی جو سعد
ابن ابی وقاص سے مروی ہے وہ ویسا ہی ہے جیسی معمر نے ثابت سے اونہون نے

فروى البزار والطبراني والبيهقي من طريق
ابراهيم ابن سعد عن الزهري عن عامر
ابن سعد عن ابيه ان اعرابيا قال لرسول
الله صلعم اين ابي قال في النار قال فاين
ابوك قال حيث مررت بقبر كافر فبشره بالنار
وهذا الاسناد على شرط الشيخين فتعين
الاعتماد على هذا اللفظ وتقديمه على غيره
وقد زاد الطبراني والبيهقي في اخره قال
فاسلم الاعرابي بعد فقال لقد كلفني رسول
الله تعبا ما مررت بقبر كافر الا بشرته بالنار
انتهى وقال الشيخ ابن حجر في شرح الهمزية
ما ملخصه وحديث مسلم قال رجل
يارسول الله اين ابي قال في النار فلما
قفا دعاه فقال ان ابي واباك في النار-
واظهر تاويل عندي انه اراد بابيه عمه
اباطالب لما تقرر ان العرب تسمي العم ابا
وقرينة المجاز فيه الاية الاتية الشاهدة
بخلافه على اصح محاملها عند اهل السنة
وان عمه الذي كفله بعد جده عبد المطلب

انس سے روایت کی پس بزار وطبرانی وبیہقی نے طریق ابراہیم
بن سعد سے اونہون نے زہری اونہون نے عامر بن سعد اونہون
نے اپنے باپ سے روایت کی کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ صلعم سے
پوچھا کہ میرا باپ کہان ہے فرمایا کہ دوزخ مین کہا کہ اور آپکے والد
فرمایا کہ جب تو کسی کافر کی قبر پر گذرے تو اوسکو دوزخ کی بشارت
دے اور یہ اسناد بر شرط شیخین ہین تو اس لفظ پر اعتماد اور
اپنے غیر پر اسکے تقدیم متعین ہوئی اور طبرانی وبیہقی نے اسکے
آخر مین یہ زیادہ کیا پھر اعرابی اسلام لایا اور کہا کہ مجھکو
رسول اللہ نے تکلف فرمایا کسی کافر کی قبر پر مین نہین گذرا
مگر اوسکو دوزخ کی بشارت دی انتہے ۔ اور شیخ ابن حجر نے شرح
ہمزیہ مین کہا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ اور مسلم کی حدیث ہے کہ ایک
مرد نے کہا یارسول اللہ میرا باپ کہان ہے فرمایا کہ دوزخ مین
میرے نزدیک ظاہر اس کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے
ابیہ سے اپنے چچا ابوطالب کو مراد لیا اس لیے کہ
عرب چچا کو باپ کہتے ہین اور اہل سنت کے نزدیک
قرینہ مجاز آئندہ آیت مین صحیح محمل پر اسکے خلاف
شاہد ہے اور چچا وہ تھے جنہون نے عبد المطلب کے بعد
آپ کو پرورش کیا یا یہ قبل آپ پر اس آیۃ وما کنا
معذبین نازل ہونے کے ہو جیسا کہ مروی ہے کہ

اوكان ذلك قبل ان ينزل عليه وما كنا
معذبين كما وقع انه سئل عن اطفال المشركين
فقال هم مع اٰبائهم ثم سئل عنهم فذكر انهم
فی الجنة انتهی ويمكن انه اراد بهذه النار
بالنسبة الى ابيه نار التطهير التى هى لبعض
عصاة المومنين وانما اطلقها التسلية لذلك
الرجل لما رأه غضبان فهو من باب التعريض
خشية ان يرتد ولا يلزم من ذلك الكفر واما
حديث امی مع امكما فهو ضعيف وتصحيح الحاكم
له رده فی الدرر بقوله ولتعقبه الذهبی وايضا
قال عبد الحليم فی رسالة فی اسلام اٰباء الكرام
واما حديث امی مع امكما فضعفه الدار قطنی
فبين الذهبی ضعفه وحلف عليه يمينا
شرعيا انتهی على ان ذكر المعية فی النار لا يلزم
منه الكفر بل يتعين حمله على نار التطهير كما
تقدم ذلك فی حديث ان ابی واباك وهما
يرد ما ذكروه من الدلائل ايضا ما تقرر فی القواعد
الاصولية والكلامية باتفاق الاشاعرة من
ان اهل الفترة ناجون وانهم فی الجنة ومردود

آپ سے مشرکین کے لڑکون کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا
کہ وہ اپنے باپون کے ساتھ ہین پھر پوچھا گیا تو فرمایا کہ
وہ جنت مین ہین اور ممکن ہے کہ اس آگ سے جسے اپنی
والد کی طرف منسوب کیا نار تطہیر مراد لی ہو جو بعض گنہگار
مومنین کے لیے ہے اور یہ آپنے اوس شخص سے اوسے غصیہ مین
پاکر بطور تسلی کہا ہو محض اس اندیشہ سے کہ کہین مرتد ہو جاے
اس سے کفر لازم نہین آتا لیکن حدیث امی مع
امکما تو یہ ضعیف ہے اور حاکم کی تصحیح کو درر مین
اپنے اس قول سے کہ ولتعقبہ الذہبی رد کیا ہے
نیز عبد الحلیم نے اپنے رسالہ اسلام آبائہ الکرام مین
لکہا ہے کہ حدیث امی مع امکما کو دار قطنی نے
ضعیف کیا ہے اور ذہبی نے اوس کا ضعف
بیان کیا اور اوسپر قسم شرعی کہائی انتہے - علاوہ
اسکے ذکر معیت فی النار کفر کو لازم نہین بلکہ اسکا
قیاس نار تطہیر پر کیا جاے گا جیسا کہ حدیث ان
ابی واباک مین گذرا اور اون کے دلائل یون
رد ہوتے ہین کہ قواعد اصولیہ وکلامیہ مین
باتفاق اشاعرہ مقرر ہے کہ اہل فترت ناجی
اور جنتی ہین نیز اس طرح بہی کہ بنی آدم مین اصل

ایضاً بان الاصل فی بنی آدم الاسلام بوجہین
احدہما ان آدم مسلم وثانیہما قولہ صلعم
ما من مولود یولد الا علی فطرۃ الاسلام وہو
قولہ تعالی الست بربکم قالوا بلی وکذا فی ذریۃ
نوح وابراہیم الاسلام بوجہین احدہما کونہم
علی فطرۃ الاسلام وثانیہما انہما مسلمان لا
تری ان کل من ولد فی قوم فہو علی دینہم
حتی یثبت من الخارج خلافہ فمن ولد فی
المسلمین فہو مسلم ومن ولد فی الیہود والنصاری
فہو منہم وہذا شایع الی زماننا ہذا ویترتب
علیہ الاحکام فمن تکلم بکفر اولاد المسلمین
فعلیہ اثبات الذی یعارض ہذا الحکم
والتحقیق فی ولد ابراہیم انہم علی ملتہ
وما بعث الیہم رسول سوی اسمعیل وہو
علی ملۃ ابیہ وملتہ ما نسخت وباقیۃ
الی زمن نبینا صلعم بل ملۃ نبینا ہی ملۃ
ابراہیم لقولہ تعالی ملۃ ابیکم ابراہیم ہو
سمکم المسلمین وقولہ اتبع ملۃ ابراہیم حنیفا

اسلام ہے بدو وجہ ایک یہ کہ حضرت آدم مسلم تھے
دوسرے یہ کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی مولود
ایسا نہین جو فطرۃ اسلام پر نہ پیدا ہوتا ہو اور وہ
اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے کہ الست بربکم
قالوا بلی اور اسی طرح اولاد حضرت نوح و ابراہیم مین بہی
اسلام دو وجہون سے ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فطرۃ اسلام
پر تھے دوسری یہ کہ وہ دونون مسلم تھے کیا تمکو یہ نہین معلوم
کہ جو کسی قوم مین پیدا ہو وہ اونہین کے دین پر ہے جب تک
بظاہر اوسکے خلاف ثابت نہ ہو تو جو شخص مسلمانون مین
پیدا ہو وہ مسلم ہے اور جو یہود و نصاری مین پیدا ہوا
وہ اونہین ہے اور یہ ابتک شایع ہے اور اسی پر احکام
مترتب ہوتے ہین تو جو کوئی مسلمانونکی اولاد کی کافر ہونیکے
متعلق کہے وہ اس حکم کی خلاف ثابت کرے اور اولاد حضرت
ابراہیم کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ وہ اونکی مذہب پر تہی اور اونکی پاس
بجز حضرت اسمعیل کی کوئی رسول نہین بہیجا گیا اور وہ بہی
اپنے والد کی متبع تہے اور اونکا مذہب منسوخ نہین ہوا ہمارے
حضرت کی زمانہ تک باقی رہا بلکہ آنحضرت کی ملۃ ملت ابراہیمی
تہی جیسا کہ اللہ تعالی فرماتا ہی کہ ملۃ ابیکم الخ یا اتبع ملۃ الخ

سلہ کیا مین تمہارا پروردگار نہین ہون کہا سب نے ہان ہے ۱۲ سلہ تمہارے باپ ابراہیم کے مذہب کو (تمہارا مذہب بناؤ یا ہے)
اوس نے پہلے سے تمہارا نام مسلمان رکہا ہے ۱۲ سلہ پیروی کر مذہب ابراہیم کی جو شرک سے پاک ہے۔

فعلی هذا کلهم مسلمون الا من یثبت کفره
ولیسوا من اهل الفترة بل علی الفطرة
واما قولی منصوصة فلان النص ما ازداد
وضوحًا علی الظاهر بمعنی فی المتکلم نحو قوله
تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء الآیة
فانه ظاهر فی الاطلاق ونص فی بیان العدد لانه
سیق الکلام لاجله کذا فی الحسامی علم منه
ان زیادة وضوح النص علی الظاهر هو سیق
الکلام لاجل المعنی الظاهر من نفس الصیغة
ولا شک ان الکلام ههنا سیق لحصر العبادة
فی الله والاحسان الی الوالدین ومنه الدعاء
بالرحمة المامور به فی قوله وقل رب ارحمهما
وذلک هو الظاهر من لفظ الآیة واما قولی
مفسرة فلان المفسر ما ازداد وضوحًا علی
وجه لا یبقی فیه احتمال التخصیص والتاویل
کذا فی کتب الاصول فزیادة وضوحه علی النص
هو عدم احتماله التخصیص والتاویل فان الالف
واللام فی الوالدین للاستغراق بحسب هذه

اسلیے سب مسلمان تھے بجز اونکے جنکا کفر ثابت ہوا اور
اہلِ فترت مین نہین تھے بلکہ فطرۃ پر تھے اور میرا یہ قول
منصوصۃ اس لیے ہی کہ نص وہ ہے جو ظاہر مین متکلم کے
معنًا وضاحت بڑہا دے جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے
کہ فانکحوا الخ پس یہ اطلاق مین ظاہر ہے اور بیان
عدد مین نص کیونکہ سیاق کلام اسی لیے ہے جیسا
کہ حسامی مین ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ وضوح
نص کی ظاہر پر زیادتی ہی سیاق کلام ہے کیونکہ
نفس صیغہ سے معنی ظاہر ہین اور بیشک یہان پر کلام
حصر عبادت فی اللہ واحسان الی الوالدین ودعا
رحمت کے لیے سیاق ہے جیسے وقل رب ارحمہما
مین حکم کیا گیا ہے اور یہی لفظ آیۃ سے ظاہر ہے
اور میرا قول مفسرۃ اس لیے ہے کہ مفسر وہ ہے
جو ایسی وضاحت بڑہا دے جس سے احتمال تخصیص
وتاویل باقی نہ رہے جیسا کہ کتب اصول مین ہے
تو نص پر اوسکی زیادہ وضاحت یہی عدم احتمال
تخصیص وتاویل ہے اور یہان پر احتمال تخصیص
وتاویل بہی نہین ہے کیونکہ والدین مین الف و لام

لہ پس نکاح کرو تم جو تم کو بہلی معلوم ہون عورتون سے ۱۲

القاعدة الاصولية وهو قولهم لام التعريف
اما للعهد الخارجي والذهني واما للاستغراق
الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد
هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة
كذا في التوضيح فاذا لم يتحقق العهد تعين
الاستغراق فيشتمل كل والدين فهو بحسب
ظاهره عام مستغرق لجميع افراده لكنه بقي فيه
احتمال التخصيص وارادة البعض فلما وردت
الاحاديث المصرحة باسلام الكل يثبت ان
المراد العموم وارتفع احتمال التخصيص والعام
يثبت فيه الحكم قطعاً فتحقق قطعية دخول
كل ابائه في عموم وبالوالدين احساناً وقل
رب ارحمهما فان قيل اطلاق لفظ الوالدين
حقيقة انما هو على الطبقة الاولى وعلى ما فوقهما
مجاز واستغراق اللفظ في حقيقته ومجازه معاً
لا يصح قلنا استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه
المتعارف معاً جائز عند الشافعي اذا لم يتناف
المعنيان فكيف اذا دل الدليل على ارادة
الكل واما عند ابي حنيفة فهو من باب عموم

بقاعدہ اصولی استغراقی ہے اور اصولیون کا یہ قول ہے
کہ لام تعریف یا عہد خارجی یا ذہنی کے لیے ہے یا
استغراق جنس یا تعریف طبیعت کے لیے لیکن عہد
اصل ہے پھر استغراق پھر تعریف طبیعت ایسا ہی توضیح
مین ہے لہذا جب لام عہد ثابت ہو گا تو لام استغراق
مقرر ہو گا جو کل والدین کو شامل اور بظاہر عام اور
اوسکے کل افراد کو مستغرق ہو گا لیکن اوسمین احتمال تخصیص
وارادہ بعض باقی رہیگا پس جب احادیث مصرحہ سبکے اسلام
کے متعلق وارد ہونگی تو یہ ثابت ہو گا کہ عموم مراد ہے اور
احتمال تخصیص اوٹھہ جایگا اور عام مین حکم قطعاً ثابت ہو گا
پس وبالوالدین الخ کے عموم مین کل آباء واجداد کا
داخل ہونا قطعی طور پر متحقق ہے اگر یہ کہا جاے کہ لفظ والدین
کا اطلاق طبقہ اولی پر حقیقۃً اور اوسکے مافوق پر مجاز ہے
اور استغراق لفظ حقیقت ومجاز مین ایک ساتھ صحیح نہین تو
ہم کہین گے کہ لفظ کا استعمال اپنے حقیقت ومجاز متعارف
مین ایک ساتھ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے اگر دونون
معنی ایک دوسرے کے منافی نہ ہون پس کیون نہ ہو
جب دلیل ارادہ کل پر دلالت کرے لیکن امام ابی حنیفہ
کے نزدیک وہ باب عموم مجاز سے ہے اگر کہا جاے

المجاز فان قيل يحتمل ان الالف واللام ههنا
بدل المضاف اليه وان المعنى ولوالديكم
احسانا او قل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا الوالدين فكيف يكون
للاستغراق قلنا فعلى هذا الوالدان مضاف
الى الضمير المبدل عنه الالف واللام والاضافة
تكون عهدية واستغراقية كما قال الجلبي في
حاشية البيضاوي في سورة ابراهيم الاضافة
كلام التعريف تكون عهدية وجنسية فحيث
لا عهد تحمل على الاستغراق انتهى فحملها
على الاستغراق يكفي فيه عدم ظهور العهد
فكيف اذا دلت الدليل على ارادة الاستغراق
فثبت الاستغراق والعموم من هذا الوجه
ايضا وحكم العام المحتمل الخصوص عند
بعض العلماء الوقف حتى يظهر ما يدل على
ارادة العموم والخصوص فهو عنده مجمل
لما ذكره البزدوي فالوالدان ههنا يكون مجملا
في ان المراد كل السلسلة او بعضها فالدلائل
المثبتة للاستغراق بينت المراد وفسرت
الاجمال وصارت الاية قطعية من هذا الوجه

کہ یہان پر الف و لام بدل مضاف الیہ کو محتمل ہے
جسکے معنی یہ کہ ولوالدیکم الخ لہذا استغراق کیلیے
کیسے ہوگا تو ہم کہین گے کہ اس حالت مین والدان
ضمیر مبدل عنہ کی طرف مضاف ہوگا لام تعریفی اور
اضافت دونون عہدی و استغراقی ہوتے ہین جیساکہ
چلپی نے حاشیہ بیضاوی مین سورۃ ابراہیم مین کہاکہ
اضافت لام تعریف کی طرح عہدی و جنسی بھی ہوتی
ہی تو جہان عہد نہین وہان استغراق پر محمول ہوگی انتہے
تو حمل استغراقی مین عدم ظہور عہد کافی ہے جب دلیل
ارادہ استغراق پر دلالت کرے گی تو استغراق و عموم
اس وجہ سے بھی ثابت ہوگا اور حکم عام محتمل خصوص
بعض علماء کے نزدیک توقف ہے جبتک وہ چیز جو
ارادہ عموم و خصوص پر دلالت کرتی ہے ظاہر نہو جائے
پس بعض کے نزدیک مجمل ہے جیساکہ بزدوی نے
ذکر کیا تو والدان یہان مجمل ہوگا اس امر مین کہ مراد
کل یا بعض سلسلہ ہے پس دلائل ثبتۃ استغراق نے
مراد ظاہر کردی اور اجمال کی تفسیر کردی اور اس
وجہ سے بھی قاعدہ اصولی کے موافق یہ آیۃ
قطعی ہوگئی عنایہ مین ہے کہ خبر واحد جب بیان

ایضاً بحسب القاعدة الاصولیة قال فی العنایة
خبر الواحد اذا لحق بیاناً للمجمل کان الحکم بعده
مضافاً الی المجمل دون البیان انتہی۔
اما قولی محکمة فی اسلام والدی النبی صلعم الی
ادم فلان المحکم ما ازداد قوة واحکم المراد
منه عن التبدیل والتبدیل لاتکون الا بالنسخ
ولا نسخ ھھنا فی حق الوالدین فان قوله
وبالوالدین احساناً وقل رب ارحمھما لفظ عام
وقد تقدم ان المراد استغراق افراد الوالدین
الی ادم ثم انه مع ذلك عام فی الوالدین
المسلمین والکافرین وقد کانت الصحابة
یستغفرون لاٰبائهم الکفار وکذلك استغفر صلعم
لعمه ابی طالب حتی نزلت ماکان للنبی الخ
واٰیة وماکان استغفار واستغفر لهم او
لاتستغفر لهم فهذه الاٰیات صارت ناسخة
لطلب الرحمة للکافرین من الاٰیة الاولی
ولکن بسبب ورود النسخ اشتبه علی النبی صلعم
المراد من وقل رب ارحمھما فی حق والدیه
بالخصوص وحکمه باق فی حقهما لکونهما مسلمین

مجمل کے لاحق ہو تو حکم اوس کے بعد مجمل کی طرف
مضاف ہوگا نہ بیان کی طرف انتہے۔ لیکن میرا
یہ قول کہ محکمة فی اسلام الخ یہ اس لیے ہے
کہ محکم وہ ہے جس کے معنی زوردار ہوں اور مراد قوی
اوس سے تبدیل ہے اور تبدیل بغیر نسخ ناممکن اور نسخ
یہاں پر حق والدین میں ہی نہیں کیونکہ جناب باری کا
ارشاد وبالوالدین الخ لفظ عام ہے اور اوپر گذر چکا
کہ افراد والدین کا استغراق آدم تک مراد ہے علاوہ
اس کے یہ والدین مسلمین وکافرین میں عام ہے صحابہ اپنے
آباء کفار کے لیے استغفار کیا کرتے تھے آنحضرت صلعم نے
بھی اپنے چچا ابو طالب کے لیے استغفار کیا تو آیات
ماکان استغفار اور استغفر لهم او لا
تستغفر لهم نازل ہوئیں تو یہ آیتیں کفار کے
حق میں استغفار کرنے کے لیے پہلی آیہ سے ناسخ
ہوئیں لیکن بسبب ورود نسخ آنحضرت پر یہ امر مشتبہ
ہوا کہ قل رب ارحمھما سے اونکے والدین
ہی کے حق میں خصوصاً مراد ہے اور اوس کا حکم
اون کے حق میں بوجہ اون کے مسلمان ہونیکے
باقی ہے یا عدم اسلام سے منسوخ ہوا تو یہ تبین

او منسوخ بعدم اسلامهما فصارت الاٰیات فی حقهما مجملة ولهذا الاشتباه کان صلعم یقول یالیت شعری مافعل ابوای علی تقدیر ثبوته فبعد ذلک اخبر صلعم باسلامهما فزال اجمال هذا الاٰیة وصارت محکمة فی اسلامهما۔

الفصل الثانی

اعلم انه قال صلعم ولدت من نکاح لا من سفاح السفاح هو الزنا فی رد المحتار حاشیة در المختار قوله صلعم ولدت من نکاح لا من سفاح ای لا من زنا والمراد به نفی ماکانت علیه الجاهلیة من ان المرأة تسافح رجلا مدة ثم یتزوجها وقد استدل بالحدیث المذکور فی الفتح ایضا ووجهه انه صلعم سمی ماوجد قبل الاسلام من انکحة الجاهلیة نکاحا۔ لا یقال انه فیه اساءت ادب لاقتضاء کفر الابوین الشریفین مع ان الله احیاهما له وآمنا به کما ورد فی حدیث ضعیف لانا نقول ان الحدیث اعم بدلیل روایة الطبرانی وابی نعیم وابن عساکر خرجت من نکاح ولم اخرج من سفاح من لدن آدم الی ان ولدنی ابی وامی

اون کے حق میں مجمل ہوئین اسی اشتباہ سے آنحضرت فرمایا کرتے تھے کہ کاش یہ معلوم ہو جاتا کہ میرے والدین کے ساتھ کیا ہوا بر تقدیر اونکے ثبوت کے پھر جب آنحضرت کو اونکے اسلام کی خبر دیگئی تو اس آیۃ کا اجمال جاتا رہا اور یہ آیۃ اونکے ثبوت اسلام کے لیے مضبوط ہو گئی

دوسری فصل

آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ مین نکاح سے پیدا ہوا نہ سفاح سے۔ سفاح یعنی زنا رد المحتار حاشیہ در مختار مین ہے کہ آنحضرت صلعم کا ارشاد کہ مین نکاح سے پیدا ہوا نہ سفاح سے یعنی زنا سے اس سے مراد رسم جاہلیت کی نفی ہے وہ یہ کہ عورت مرد سے ایک مدت تک ملتی تھی پھر نکاح کر لیتی تھی اور فتح مین بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے نکاح ہائے جاہلیت قبل اسلام کا نکاح نام رکھا ہے یہ نہ کہا جائیگا کہ بوجہ اقتضائے کفر والدین آنحضرت صلعم اسمین بے ادبی ہے حالانکہ اللہ نے اونکو آپکے لیے زندہ کیا اور وہ آپ پر ایمان لائے جیسا کہ حدیث ضعیف میں ہے اسلیے کہ ہم کہین گے کہ حدیث عام ہے بدلیل روایت طبرانی و ابی نعیم و ابن عساکر کہ مین نکاح سے پیدا ہوا زنا سے نہین ہوا آدم سے اب تک حتی کہ میرے مان باپ نے مجکو پیدا کیا سفاح جاہلیت سے مجھے بالکل

لم يصيبني من سفاح الجاهلية شئ انتهى
فينبغي للعاقل ان يتيقن ان ليس في هذه
السلسلة الشريفة كافر لان الكفر اشد من
الزنا فاذا لم يكن فيها الزنا فكيف يكون الكفر
وايضاً الاسلام يعلي شرافة النسب كما ذكره
الفقهاء وقد خفي ذكر اسلامهما بين المتاخرين
وكان مستوراً عن المتقدمين اذ العلم نور
يقذفه الله في القلوب فاجمع رسالات سمعت
في هذا الباب وابدع مقالات جمعت فيها
السوال والجواب رسائل الشيخ جلال الدين
السيوطي فانه كتب في هذه المسئلة ست
رسائل وبسط فيها المقالات والدلائل فقال
السيوطي اولاً في الديباجة الرسالة الثالثة
هذا ثالث مؤلف الفته في مسئلة والدي
رسول الله صلعم وهو اخصرها واوجزها فاقول
ذهب جمع كثير من الائمة الاعلام الى انهما
ناجيان ومحكوم بهما بالنجاة في الاخرة وهم
اعلم الناس باقوال من خالفهم وقال بغير
ذلك ولا يقصرون عنهم في الدرجة ومن

لگاؤ نہین۔ تو عقلمند کو یقین کرنا چاہیے کہ اس سلسلہ شریفہ
مین کوئی کافر نہین کیونکہ کفر زنا سے سخت ہے جب زنا نہ ہوگی
تو کفر کیسے ہوگا نیز یہ کہ اسلام شرافت نسب بڑہاتا ہے جیسا کہ
فقہا نے ذکر کیا اور اون کے اسلام کا ذکر متاخرین
مین پہیلا متقدمین سے پوشیدہ تہا کیونکہ علم ایک
نور ہے جسکو اللہ قلوب مین ڈالتا ہے تو اس بارہ
مین شیخ جلال الدین سیوطی کے بطور سوال وجواب
نہایت جامع رسالے ہین اور اونہون نے اس
مبحث مین مدلل و بسیط چہہ رسالے لکہے اور اولاً
تیسرے رسالہ کے دیباچہ مین لکہا کہ مسئلہ والدین
رسول اللہ صلعم مین یہ میری تیسری مختصر مفید تالیف
ہے پس مین کہتا ہون کہ بہت سے مشہور ائمہ
اس طرف گئے ہین کہ وہ دونون ناجی ہین اور
اونکی آخرت مین نجات پانے کا حکم دیا گیا ہے
اور وہ لوگ مخالفین کے اقوال سب سے زائد
جانتے تہے اور اون سے درجہ مین کم نہین ہین
اور اون سے زیادہ کون آثار و احادیث کا حافظ
اور دلائل مستدلہ کا ناقد ہے کیونکہ وہ لوگ اقسام
علوم کے جامع اور فنون پر حاوی ہین خصوصاً

احفظ الناس للاحادیث والاٰثار و من انقد
الناس للادلة التی استدل بها اولئک
فانهم جامعون لانواع العلوم و متضلعون
من الفنون خصوصًا الاربعة التی یستمد
منها هذه المسئلة فانها مبنیة علی ثلاث
قواعد کلامیة واصولیة وفقهیة وقاعدة
رابعة مشترکة بین الحدیث واصول الفقه
مع ما یحتاج الیه من سعة الحفظ فی الحدیث
وصحة النقد له وطول الباع فی الاطلاع
علی اقوال الائمة وجمع متفرقات کلامهم
فلا یظن بهم انهم لم یقفوا علی الاحادیث
التی استدل بها اولئک معاذ الله بل
وقفوا علیها وخاضوا غمرتها واجابوا عنها
بالاجوبة المرضیة لا یردها منصف واقاموا
لما ذهبوا الیه ادلة کالجبال الرواسی انتهت
الدیباجة ثم قال فیها وقد اختلف القائلون
بالنجاة علی سُبل۔

السبیل الاول انهما لم تبلغهما الدعوة
لانهما کانا فی زمن فترة عم الجهل فیها اهل

وہ چار فن جن سے اس مسئلہ مین مدد لی جاتی ہے
پس وہ مبنی ہے تین قواعد کلامیہ و اصولیہ
و فقہیہ پر اور چوتھا قاعدہ حدیث و اصول
فقہ مین مشترک ہے مع اون چیزون کے جن کی
حدیث شریف کی وسعت کے ساتھ حفظ
کرنے اور صحت نقد اور اقوال ائمہ پر
جو کچھہ اطلاع ہو اوس پر طویل بحث کرنے
اور اون کے متفرق کلام جمع کرنے مین ضرورت
ہے تو اون پر یہ گمان نہین ہو سکتا کہ معاذ اللہ
وہ اون احادیث مستدلہ سے واقف نہین تھے
بلکہ واقف تھے اور اوسکی دشواریون مین خوض
کیا اور بجوابات مرضیہ اوس کے جوابات
دیے تھے جن کو کوئی منصف رد نہین کر سکتا
اور جس امر کی طرف گئے اوس پر نہایت مضبوط
دلائل قائم کیے دیباچہ تمام ہوا پھر کہا کہ
قائلین نجات نے کئی طریقون سے اختلاف
کیا ہے۔

پہلی سبیل۔ یہ کہ اونکو دعوت نہین پہونچی کیونکہ
وہ اوس زمانہ فترت مین تھے جبکہ مشرق و مغرب والون مین

المشرق والمغرب فلم يكن اذ ذاك احد
يبلغ الدعوة على وجهها مع انهما قبضتا في
حداثة السن ولم يبلغا سنا يحتمل الوقوف
على الاخبار والفحص عنها بالاسفار فان والده
عاش نحو ثمان عشرة سنة ووالدته عاشت
نحو العشرين مع كونها مخدرة وحكم من
لم تبلغه الدعوة باتفاق الائمة الشافعية
من الفقهاء والائمة الاشاعرة من اهل
الكلام واصول الفقه انه يموت ناجيا
ويدخل الجنة نص على ذلك الامام الشافعي
انتهى - قلت اصول الاشاعرة ان من مات
ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا واما الماتريدية
فان مات قبل مضي مدة يمكنه فيه التامل
ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا فلا عقاب عليه
بخلاف ما اذا اعتقد كفرا او مات بعد المدة
غير معتقد شيئا نعم البخاريون من الماتريدية
وافقوا الاشاعرة وحملوا قول الامام لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه على ما بعد البعثة
واختاره المحقق ابن الهمام في التحرير لكن

جہل پہیل گیا تہا اور کوئی ایسا بہی نہ تہا جو تبلیغ
دعوت کرتا علاوہ اسکے اون کی وفات شروع
جوانی مین ہو گئی اونکی عمر اتنی ہوئی نہین جو وہ خبرون
سے واقف ہوتے یا سفر کرکے تلاش کرتے اس لیے
کہ آپکے والد کی اٹھارہ ۱۸ اور والدہ کی تقریباً بیس ۲۰
سال کی عمر ہوئی باوجود اون کے مخدرہ ہونے کے
اور جس کو دعوت نہ پہونچی وہ باتفاق ائمہ فقہاے
شافعیہ و اشاعرہ اہل کلام و اصول فقہ ناجی ہے
اور جنت مین داخل ہوگا اسپر امام شافعی دلیل لاتے
ہین انتہے اور اصول اشاعرہ یہ ہین کہ جو بحالت دعوت
نہ پہونچنے کے مرے وہ ناجی ہے لیکن ماتریدیہ کے
نزدیک اگر اتنی مدت گذرنے سے پہلے جسمین تامل ممکن
تہا مر گیا اور نہ ایمان کا معتقد ہوا نہ کفر کا تو اوس پر
عذاب نہین بخلاف اوس کے جو کفر کا معتقد ہوا اور
کچہ مدت کے بعد بلا کسی اعتقاد کے مر گیا البتہ
بخاریہ جو ماتریدی ہی ہین اشاعرہ کے موافق ہین
اور امام کے قول کو حمل کیا ہے کہ کسی کا عذر جہالت
خدا کی نسبت بعد البعثت چل نہین سکتا اور محقق ابن
ہمام نے اسے تحریر مین اختیار کیا ہے لیکن یہ اوسکی

هذا في غير من مات معتقد الكفر فقد صرح
النووي والفخر الرازي بان من مات قبل البعثة
مشركا فهو في النار وعليه حمل بعض المالكية
ما صح من الاحاديث في تعذيب اهل الفترة
بخلاف من لم يشرك منهم ولم يوحد بل بقي
عمره في غفلة من هذا كله ففيهم الخلاف وبخلاف
من اهتدى منهم بعقله كقس ابن ساعدة وزيد
ابن عمر ابن نفيل فلا خلاف في نجاتهم وعلى هذا
فالظن في كرم الله تعالى ان يكون ابواه صلعم
من احد هذين القسمين بل قيل ان اباءه
كلهم موحدون لقوله تعالى وتقلبك في
الساجدين لكن رواه ابو حبان في تفسيره
بانه قول الرافضة ومعنى الاية وترددك
في تصفح احوال المتهجدين فافهم وفي مناقب
الكردي من مات على الكفر ابيح لعنه الا
والدي رسول الله لثبوت ان الله احياهما
له حتى امنا به في شرح الهمزية لابن حجر
الهيتمي قوله لثبوت ان الله احياهما يعني
لثبوت ذلك في حديث ذكره غير واحد

جو معتقد کفر نہ مرے نووی وفخر رازی نے تصریح کی ہے
کہ جو کوئی قبل بعثت مشرک مرا وہ دوزخی ہے اور یہی
بعض مالکیہ کا قیاس ہے بوجہ اون احادیث صحیح کے
جو تعذیب اہل فترت کے متعلق ہین بخلاف اوسکے
جو نہ مشرک ہوا اور نہ موحد اور عمر غفلت مین کٹی اوسکے
متعلق البتہ اختلاف ہے یا وہ لوگ جنہون نے اپنی
عقل سے ہدایت پائی جیسے قس ابن ساعدہ وزید
بن عمر بن نفیل تو انکے نجات مین اختلاف نہین اسی لیے
خدا کے کرم سے یہ امید ہے کہ آنحضرت صلعم کے والدین
بھی انہین کسی قسم مین ہونگے بلکہ کہا گیا ہے کہ آپکے
کل آباء موحد تہے کیونکہ اللہ تعالے کا ارشاد ہے
کہ وتقلبک فی الساجدین لیکن ابو حبان نے
اپنی تفسیر مین اسکو رفضیہ کا قول کہہ کے رد کیا ہی اور معنی
آیتہ یہ لکھی ہین کہ تمہارا تردد تہجد گزارون کی حالات پر نظر
کرنے مین اور مناقب کردی مین ہی کہ حالت کفر مین مرنیوالے
پر لعنت مباح کی گئی بجز والدین آنحضرت کے اس ثبوت سے کہ
اللہ نے اونکو آپکے لیے زندہ کیا اور وہ آپ پر ایمان لائے
شرح ہمزیہ ابن حجر ہیتمی مین ہی کہ قولہ لثبوت ان اللہ
احیاھما یعنی بوجہ اسکے حدیث سے ثبوت کہ جسکو ایک سے زائد

من الحفاظ ولم يلتفتوا لمن طعن فيه وهو
ان الله احياهما فامنا به خصوصية لهما ومحل
كون الايمان لا ينفع بعد الموت في غير الخصوصية
وقد صح انه عليه السلام ردت عليه الشمس
بعد مغيبها فعاد الوقت حتى صلى العصر اداءً
كرامة له فكذا هذا انتهى واحياء الوالدين بعد
موتهما لا ينافي كون النكاح كان في زمان الكفر
ولا ينافي ايضا ما نسب الى الامام في الفقه الاكبر
ولا ما في صحيح المسلم وكون الايمان عند المعاينة
غير نافع فكيف بعد الموت فذاك في غير الخصوصية
التي اكرم الله بها نبيه صلعم وقال العلماء الآيات
والاحاديث ناسخة لكل ما خالفها من الاحاديث
في مسلم وغيره وقد مضى على هذه المسئلة
جماعة آخرهم امام الحفاظ ابن حجر العسقلاني
انتهى ما قال السيوطي -

السبيل الثاني - ان الله احياهما له
فامنا به وذلك في حجة الوداع وقد مال الى
هذا السبيل طائفة كثيرة من الائمة وحفاظ
الحديث واستندوا من حديث عائشة اخرجه

حفاظ نے ذکر کیا ہے اور جسنے اسمین طعن کیا اوسکی طرف متوجہ
نہین ہوے اور وہ یہ کہ اللہ نے اونکو زندہ کیا اور وہ ایمان لاے
یہ اونکی خصوصیت تھی اور وہ محل جہان پر ایمان بعد موت
نافع نہین خصوصیت کے علاوہ ہی اور بیشک صحیح ہے کہ آنحضرت پر
آفتاب بعد غروب کے رد کیا گیا اور وقت لوٹ آیا اور آپنے
نماز عصر پڑہی تو جیسے وہ آپکی بزرگداشت کیلیے ہوا ویسے
یہ بہی اور حیات والدین بعد موت نکاح زمانہ کفر کی منافی
نہین اور نہ اوسکے منافی جو فقہ اکبر مین امام کی طرف
منسوب کی گئی اور نہ اوسکی جو صحیح مسلم مین ہے اور ایمان کا
وقت معائنہ غیر نافع ہونا تو پہر بعد موت کیسی ہو سکتا ہے
تو یہ اوس خصوصیت کی علاوہ ہے جس سے اللہ تعالے نے
اپنے نبی صلعم کو بزرگ کیا اور علما نے کہا کہ آیات و احادیث
اون کل باتونکی ناسخ ہین جسکے مخالف حدیثین مسلم وغیرہ مین
ہین اور اس مسئلہ پر ایک جماعت گذری جنکے آخر امام حفاظ
ابن حجر عسقلانی ہین - قول سیوطی تمام ہوا -

دوسری سبیل - یہ کہ اللہ نے اونکو آنحضرت صلعم کیلیے
زندہ کیا اور وہ اونپر ایمان لاے اور یہ واقعہ حجۃ الوداع مین
ہوا اور اسکی طرف بہت سے ائمہ و حفاظ حدیث مائل
ہوے ہین اور حدیث حضرت عائشہ سے استناد کیا ہے

ائمة وجعلوه ناسخا لما خالفه من الاحاديث
ونصوا على انه متاخر عما خالفه وقد ايد بعضهم
بالقاعدة التي اتفق عليها الامة انه ما اوتي
نبي من الانبياء معجزة الا واوتي نبينا صلعم
مثلها وقد احيا الله لعيسى الموتى من قبورهم
ولموسى قتيل بني اسرائيل ولم ينقل عن
نبينا من ذلك غير هذه القصة فلا بد ان تكون كذلك

السبيل الثالث - انهما كانا على التوحيد
ودين ابراهيم كما كان على ذلك طائفة من
العرب كزيد ابن عمر ابن نفيل وقس ابن ساعدة
وغيرهما ومشى على هذا الطريق الامام فخر الدين
الرازي وزاد ان اباء النبي كلهم الى ادم على التوحيد
لم يكن فيهم مشرك انتهى ومويد هذا القول
احاديث منها ما اخرج البيهقي والطبراني وابو نعيم
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم ان الله
خلق الخلق فاختار من الخلق بني ادم واختار
من بني ادم العرب واختار من العرب مضر
واختار من مضر قريش واختار من قريش بني هاشم
واختارني من بني هاشم فانا من خيار الى خيار

جسکو ائمہ نے روایت کیا اور اوسے اوسکی مخالف حدیثون کا
ناسخ کیا اور اس امر پر دلیل لائے کہ وہ اپنی مخالف سے متاخر ہے اور
بعض نے اوسکی تائید اوس قاعدہ سے کی ہے جسپر امت متفق ہوئی ہے
جو یہ ہے کہ کسی نبی کو ایسا معجزہ نہیں دیا گیا جو آپکو نہ دیا گیا ہو اللہ نے
عیسے علیہ السلام کے لیے مُردون کو قبر سے اور موسی علیہ السلام کے
لیے قتیل بنی اسرائیل کو زندہ کر دیا اور ہمارے حضرت سے ایسا
کوئی معجزہ بجز اسکے منقول نہیں لہذا ضرور ہے کہ ایسا ہوا ہو

تیسری سبیل - یہ کہ وہ توحید و دین ابراہیمی پر تھے
جسپر اکثر اہل عرب تھے جیسے زید ابن عمر بن نفیل
وقس بن ساعدہ وغیرہ اور اسی طرف امام فخر الدین
رازی گئے ہین اونہون نے اتنا اور کہا ہے کہ آبا
نبی صلعم حضرت آدم تک سب موحد تھے کوئی مشرک
نہ تہا اور اس قول کی موید حدیثین ہین جن مین سے
یہ ہے جو بیہقی و طبرانی و ابو نعیم نے حضرت ابن
عمر سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ اللہ نے
خلق کو پیدا کیا اور اوس مین بنی آدم کو اختیار
کیا اور بنی آدم سے عرب اور عرب سے مضر
اور مضر سے قریش اور قریش سے بنی ہاشم
اور بنی ہاشم سے مجکو تو مین بہتر سے بہترین ہون -

واخرج البیهقی عن محمد ابن علی ان رسول
اللہ صلعم قال کذا واخرج البیهقی والطبرانی
وابونعیم عن ابن عباس قال قال رسول اللہ
ان اللہ قسم الخلق قسمین فجعلنی فی خیرهما
قسما ثم جعل القسمین اثلاثا فجعلنی فی خیرها
ثلاثا ثم جعل الاثلاث قبائل فجعلنی فی خیرها
قبیلة ثم جعل القبایل بیوتا فجعلنی فی خیرها
بیتا واخرج البیهقی وابن عساکر من طریق مالک
عن الزهری عن انس ان النبی صلعم قال ما
افترق الناس فرقتین الا جعلنی اللہ فی خیرهما
فاخرجت من بین ابوی فلم یصبنی شئ من
الجاهلیة وخرجت من نکاح ولم اخرج من
سفاح من لدن ادم حتی انتهیت الی ابی
وامی فانا خیرکم ابا واخرج الترمذی وحسنه
البیهقی وابونعیم عن العباس بن عبد المطلب
قال قال رسول اللہ ان اللہ حین خلقنی
جعلنی من خیر خلقه ثم حین خلق القبائل
جعلنی من خیرهم قبیلة وحین خلق الانفس جعلنی
من خیر انفسهم ثم حین خلق البیوت جعلنی من خیر بیوتهم

اور بیہقی نے محمد بن علی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے
ایسا ہی فرمایا اور بیہقی و طبرانی و ابونعیم نے حضرت ابن عباس سے
روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ اللہ نے خلق کو دو قسمون پر تقسیم
کیا اور مجکو بہترین قسم مین کیا پھر دونون کا ثلث کیا اور جو
اون مین بہتر تھا اوسمین مجکو رکھا پھر اونکے قبائل بنائے
اور مجکو بہترین قبیلہ مین رکھا پھر قبائل کے گھر بنائے اور مجکو
بہترین گھر مین رکھا اور بیہقی و ابن عساکر نے بطریق مالک
زہری سے اور اونھون نے انس سے روایت کی کہ
آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ہمیشہ لوگ فرقہ فرقہ ہوئے گئے اور
بہترین فرقہ مین مجکو اللہ نے رکھا یہانتک کہ مین اپنے
مان باپ سے پیدا ہوا اور مجکو جاہلیت کی کسی چیز سے
لگاؤ نہین اور مین نکاح سے ہوا نہ زنا سے آدم سے لیکر
اپنے مان باپ تک پس مین تم لوگون سے نسب مین اچھا
ہون اور ترمذی نے حسن روایت کی اور بیہقی نے اس روایت کو
حسن قرار دیا اور ابونعیم نے عباس بن عبد المطلب سے
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ اللہ نے جب مجکو پیدا کیا تو
بہترین خلق مین رکھا پھر جب قبائل پیدا کیے تو بہترین
قبیلہ مین رکھا اور جب نفسون کو پیدا کیا تو بہترین نفوس مین
رکھا پھر جب گھرون کو پیدا کیا تو بہترین گھرون مین رکھا

واخرج البخاری عن ابی ہریرة ان رسول
الله صلعم قال بعثت من خیر قرون بنی ادم
قرنا فقرنا حتی بعثت من القرن الذی کنت فیه
واخرج ابو نعیم من طرق عن ابن عباس قال
قال رسول الله لم یزل ینقلنی من الاصلاب
الطیبة الی الارحام الطاهرة مصفی مهذبا
لا تتشعب شعبتان الا کنت فی خیرهما واخرج
مسلم والترمذی عن واثلة ابن الاسقع قال
قال رسول الله ان الله اصطفی من ولد
ابراهیم اسمعیل ومن اسمعیل بنی کنانة ومن
بنی کنانة قریشا ومن قریش بنی هاشم واصطفانی
من بنی هاشم واخرج ابن سعد عن ابی صالح
عن ابن عباس قال قال رسول الله خیر العرب
مضر وخیر المضر بنو عبد مناف وخیر بنی عبد مناف
بنو هاشم وخیر بنی هاشم بنو عبد المطلب والله
ما افترق فرقتان منذ خلق الله ادم الا کنت
فی خیرهما واخرج البیهقی والطبرانی فی الاوسط
وابن عساکر عن عائشة قال قال رسول الله قال لی
جبرئیل قلبت الارض مشارقها ومغاربها فلم اجد رجلا

اور بخاری نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے
فرمایا کہ مین بہترین قرون بنی آدم مین قرناً بعد قرن مبعوث
ہوا یہانتک کہ اوس قرن مین مبعوث ہوا جسمین کہ ہون
اور ابو نعیم نے کئی طریقون سے ابن عباس سے روایت کی
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ مین ہمیشہ اصلاب طیبہ سے
ارحام طاہرہ مین مصفے و مہذب منتقل ہوتا رہا اور جب
دو شاخین ہوئین تو مین بہتر شاخ مین ہوا اور مسلم و ترمذی نے
واثلہ بن اسقع سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا
کہ اللہ نے اولاد ابراہیم مین اسمعیل اور اولاد اسمعیل مین بنی کنانہ
اور بنی کنانہ مین قریش اور قریش مین بنی ہاشم اور بنی ہاشم مین
مجھکو برگزیدہ کیا اور ابن سعد نے ابی صالح سے اونھون نے
ابن عباس سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ
بہترین عرب مضر اور بہترین مضر بنو عبد مناف اور بہترین
بنو عبد مناف بنو ہاشم اور بہترین بنی ہاشم بنو عبد المطلب ہین
اور خدا کی قسم آدم کے وقت سے ابتک جب کبھی دو گروہ
ہوے تو مین بہتر گروہ مین ہوا کیا اور بیہقی و طبرانی نے
اوسط مین اور ابن عساکر نے حضرت عائشہ سے
روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ مجھسے جبرئیل
نے کہا کہ مین روے زمین پر پھرا مگر کسی کو

افضل من محمد ولم اجد بنی اب افضل من
بنی هاشم واخرج ابن عساکر عن ابی هریرة قال
قال رسول الله ما ولدتنی بغی قط منذ خرجت
من صلب آدم ولم تنازعنی الامم کابرا عن کابر
حتی خرجت من افضل حیین من العرب
هاشم وزهرة کذا فی الخصائص انتهی فهذه
الاحادیث مصرحة بالاصطفاء والافضلیة لکل
طبقة کان صلعم فیها من آدم الی ابویه فهم
کلهم مسلمون لما تقرر انها لا یتحقق الا باسلامهما
ومن جملة هذه الاحادیث حدیثا الصحیحین البخاری
ومسلم وان مثلهما عندهما فی التنزیه لاشتراکهما
فی المعنی کحدیث ابن عباس ما بین نوح وآدم
من الآباء کانوا مسلمین او علی الاسلام وکحدیث
علی وابن عباس ما خلت الارض من بعد
نوح الخ وغیرهما من الاحادیث المصرحة باسلام
الآباء انتهی وایضا ذکر السیوطی فی سبیل الرابع
دلیلا حیث قال وقد وجدت له ادلة قویة ما بین عام
وخاص فالعام مرکب من مقدمتین احدهما حدیث
البخاری وثانیهما الحدیثان اللذان علی شرط الشیخین

محمد صلعم سے اور بنی ہاشم سے کسی قبیلہ کو افضل نہ پایا اور ابن عساکر نے
ابی ہریرہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ مجھکو ہرگز کسی
بدکار عورت نے پیدا نہیں کیا جب سے کہ میں پشت آدم سے نکلا اور ہمیشہ
امتیں ایک دوسرے سے جھگڑتی رہیں یہانتک کہ میں بہترین دو
قبائل عرب ہاشم و زہرہ سے ظاہر ہوا جیسا کہ خصائص الکبری
میں ہے انتہے پس حضرت آدم سے اپنے والدین تک جس جس
طبقہ میں آپ تشریف لائے ہر طبقہ کی فضیلت و بزرگی
یہ حدیثیں شاہد ہیں تو وہ سب مسلمان تھے چنانچہ مسلمہ بات ہے
کہ یہ امر بغیر اونکے اسلام کے ثابت نہیں ہو سکتا اور منجملہ
ان حدیثوں کے دو حدیثیں صحیح بخاری و مسلم کی ہیں اور
ویسی ہی اور بھی تنزیہ میں بوجہ اونکے معنوں میں مشترک ہونے کے
جیسے ابن عباس کی حدیث کہ درمیان آدم و نوح سب آباء
مسلمان تھے یا اسلام پر تھے یا جیسے علی و ابن عباس کی
حدیث کہ ما خلت الارض الخ وغیرہ جو اسلام
آباء کی تصریح کرتی ہیں انتہے سیوطی نے سبیل رابع میں ایک
دلیل اور بھی یہ ذکر کی ہے کہ اونہوں نے اوسکے لیے قوی
دلیلیں مابین عام و خاص پائی ہیں پس عام دو مقدموں سے
مرکب ہیں ایک حدیث بخاری اور دوسری
اون دو حدیثوں سے جو بر شرط شیخین ہیں

وحصل النتيجة منها ان كل السلسلة العالية
على التوحيد انتهى ملخصا فهذه النتيجة ايضا التي
لحقت الاية تبيانا بمقتضى القاعدة الاصولية
تقدمت فثبت ان هذه السلسلة مسلمة مرحومة
لان كل السلسلة ثبت من وبالوالدين احسانا
بحيث الاستغراق واسلامهما ثبت من وقل
رب ارحمهما فان قيل كيف يتوجه اليهما هذه الخطابات
مع ان ابويه وقت نزولها كانا ميتين فلم يبلغا عنده
الكبر ولم يتحقق التربية عنهما فلا يصدق فيه
فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما
واخفض لهما جناح الذل من الرحمة - اقول لو كان
كذلك لزم ان كل من كان ابواه ميتين لا يتوجه
وبالوالدين احسانا وقل رب ارحمهما والدعاء بالرحمة
لهما من الاحسان فلو لم يتوجه هذه الخطابات
الى من مات ابواه لا يحسن ومن الاحسان طلب الرحمة
لهما وليس فليس فتحقق ان هذه الخطابات عامة
يتعلق بكل ما يليق به فقوله ان لا تعبدوا الا
اياه يتعلق بالمومن والكافر وان مات ابواهما او لا
بالوالدين وطلب الرحمة لهما يتعلق بالمومنين

نتیجہ اوس سے یہ حاصل ہوا کہ پورا سلسلہ عالیہ توحید پر تھا انتہٰی تو نتیجہ
بھی بیان آیت مین اوس قاعدہ اصولیہ کے مقتضی سے جو بیان ہو چکا
لاحق ہوا تو ثابت ہوا کہ یہ سلسلہ مسلمہ مرحومہ ہے کیونکہ پورا سلسلہ
بحیثیت استغراق وبالوالدین احسانا سے اور اونکا
اسلام وقل رب ارحمہما سے ثابت ہوا اگر یہ کہا
جاے کہ یہ خطابات آپکی طرف کیسے منسوب ہونگی در انحالیکہ
آپکے والدین نزول آیت سے قبل وفات پا چکے تھے
اور بوڑھے نہین ہوے تھے اور نہ تربیت اونسے ثابت
ہوتی تھی تو اسمین آیۃ فلا تقل لہما الخ صادق نہ ہوگی
مین کہتا ہون کہ اگر ایسا ہوتا تو لازم آتا کہ جسکے ماں باپ
مرجاتے اوسکو وبالوالدین الخ پر توجہ نہ دلائی جاتی
حالانکہ دعاے رحمت اونکے لیے احسان ہے اگر
یہ خطابات اوسکی طرف نہ متوجہ ہوتے جسکے ماں باپ
مرگئے تو وہ اون سے احسان نہ کرتا جو اون کے لیے
طلب رحمت ہے اور جب یہ نہین تو وہ نہین لہذا ثابت
ہوا کہ یہ خطابات عام ہین اور ہر شخص سے جو اسکے لائق ہو
متعلق لہذا ارشاد ان لا تعبدوا الخ مومن وکافر کے
متعلق ہے اگرچہ اونکے ماں باپ مرچکے ہون اور
احسان بالوالدین وطلب رحمت مومنین سے متعلق

وان مات ابواهم مالم يمنع منه كفرهما
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح
الذل يتعلق بمن ابواه احياء انتهى۔

الفصل الثالث - واذا علمت هذا
فنقول ما في الفقه الاكبر ان والدا صلعم ماتا
على الكفر فمدسوس على الامام ويدل عليه
ان النسخ المعتمدة ليس فيها شيء من ذلك
وقال ابن حجر المكي في فتاواه والموجود فيها
ذلك لابي حنيفة محمد ابن يوسف البخاري لا لابي
حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وعلى تسليم ان
الامام قال فمعناه انهما ماتا في زمن الكفر
وهذا لا يقتضي ابقائهما به - قلت ليس العجب
من الالحاق فان الاشتراك في الكنى ثابت كما
في القاموس ابو حنيفة كنية عشرين من الفقهاء
اشهرهم امام الفقهاء النعمان رضي الله عنه
فيمكن ان يلحق احد منهم هذه ايضا كما
لحق اكثر المسائل وطعنوا المخالفين بقلة
الباع ومن اشتراك الكنية وقعوا في
الشك فخبطوا الخبط ونسبوا المسئلة

اگرچہ اونکے ماں باپ مرچکے ہوں جبتک اوس سے
مانع اونکا کفر نہ ہو اور ولا تقل لهما الخ اوس شخص سے
متعلق ہے جسکے ماں باپ زندہ ہوں۔

تیسری فصل - جب تمکو یہ معلوم ہوگیا تو اب
ہم کہتے ہیں کہ فقہ اکبر میں جو یہ ہے کہ والدین آنحضرت صلعم
کفر پر مرے تو یہ امام پر مدسوس ہے اس دلیل سے
کہ نسخہاے معتمدہ میں یہ کچھہ نہیں ہے ابن حجر مکی اپنے
فتاوے میں لکھتے ہیں کہ یہ ابی حنیفہ محمد ابن یوسف
بخاری کا قول ہے نہ ابی حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی کا
اور اگر یہ مان بھی لیا جاے کہ یہ امام کا قول ہے
تو اوسکے معنی یہ ہیں کہ وہ زمانہ کفر میں مرے اور یہ اونکے
کافر ہونے کا مقتضی نہیں انتہی میرے نزدیک عجب
نہیں اگر یہ قول ملا دیا گیا ہو کیونکہ کنیت میں اشتراک
ثابت ہے چنانچہ قاموس میں ہے کہ ابو حنیفہ بیس ۲۰
فقہا کی کنیت ہے سب میں زیادہ مشہور امام الفقہا
نعمان رضی اللہ عنہ کی تو ممکن ہے کہ اون میں سے
کسی نے اسے بھی ملا دیا ہو جیسے کہ اکثر مسائل ملا دیے
ہیں اور مخالفین نے انھیں بے طعن کیا ہی اور کنیت مشترک
ہونیکی وجہ سے شک میں پڑ گئے اور خبط میں پڑ کر دوسرے کو خبط میں

الی الامام الاعظم وفی الواقع لیس من
الامام کما نصوا علیه الاعلام۔ واقول ایضاً
لا یمکن ان یکون هذا القول لابی حنیفة
رضی الله عنه فانه تقدم اقساماً من الحدیث
علی القیاس وان کان ضعیفاً بل تقدم اقوال
الصحابة علی رائه کما ذکره الشیخ عبد الحق
فی فتح المنان انه رضی الله عنه تقدم اقساماً
من حدیث علی القیاس ویعمل بالحدیث
وان کان ضعیفاً کحدیث القهقهة والتوضی
بالنبیذ مع ما فیها من الضعف والالتباس
وجوز نسخ الکتاب بالمشهور من الحدیث
المأثور ویعمل بالمراسیل من غیر توقف وتاویل
ولا یعمل بالقیاس الا ما کانت علة موثرة
لا بقیاس شبه وطرد فانهما متروکة عنده
غیر مقبول کما حقق فی کتب الاصول وهو
یوجب تقلید الصحابة ویخص اقوالهم بالصحة
والاصابة وقال الامام الحجة عبد الله بن
مبارک سمعت ابا حنیفة یقول ما جاء
عن رسول الله صلعم من الاحادیث فبالراس

ڈالدیا اور مسئلہ کو امام اعظم کی طرف منسوب کر دیا ہے
حالانکہ واقعی امام کا قول نہیں جیسا کہ بزرگوں نے
خبر دی میرے نزدیک یہ بھی ممکن نہیں کہ یہ امام صاحب کا
قول ہو کیونکہ اونھوں نے بہت سی اقسام حدیث کو
اگرچہ ضعیف ہوں قیاس پر مقدم کیا بلکہ اقوال صحابہ کو
اپنی رائے پر ترجیح دی جیسا کہ شیخ عبد الحق نے فتح المنان
مین ذکر کیا کہ امام صاحب اقسام حدیث کو قیاس پر
مقدم کرتے تھے اور حدیث پر اگرچہ ضعیف ہو عمل
کرتے تھے جیسے قہقہہ یا نبیذ سے وضو کرنیکی حدیثین
حالانکہ یہ ضعیف و مشکوک ہین اور آیتہ کے حدیث ماثور
مشہور سے منسوخ ہونے اور احادیث مرسل پر
عمل کرنے کو بلا توقف و تاویل جائز رکھتے تھے اور
قیاس پر عمل نہ کیا جاوے گا جب تک علت موثرہ
نہ ہو بقیاس شبہ و طرد سو وہ اون کے نزدیک متروک
و غیر مقبول ہے جیسا کہ کتب اصول مین ہے
اور امام صاحب تقلید صحابہ کو واجب اور اونکے
اقوال کو خصوصاً صحیح و درست جانتے ہین امام الحجۃ عبد اللہ
بن مبارک نے کہا کہ مین نے ابو حنیفہ کو یہ کہتے سنا
کہ جو حدیثین رسول اللہ صلعم سے آوین وہ ہمارے سر

والعين وما جاء من الصحابة من الآثار
فكذلك نختار بلا شك وريب لكن اذا جاء
من التابعين فنحن وهم سواء ونزاحمهم
في البحث وكنا للحق طالبين ونقل عن الشيخ
فضيل بن عياض انه قال قال ابو حنيفة اذا
جاء حديث اتبعه وان جاء عن الصحابة
وقدماء التابعين ايضاً اتبعهم واقتدي والا
اجتهد وقال الحافظ محمد بن حزم الظاهري
ان اصحاب ابا حنيفة كلهم متفقون على
ان الحديث وان كان ضعيفا اقدم واولى
من الاجتهاد انتهى وفي خيرات الحسان
قال ابن حزم جميع الحنفية متفقون على
ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده
اولى من الرای فتامل هذا الاعتبار بالاحاديث
وعظم جلالتها وموقعها عنده ومن ثم قدم العمل
بالاحاديث المرسلة على العمل بالرای انتهی۔
وفي مقدمة ابن الصلاح وشرح الفية الحديث
قال ابو عبيد الله بن منده عنه اى عن ابي داود
انه يخرج الاسناد الضعيف اذا لم يجد في الباب

آنکھوں پر اور جو حدیثیں صحابہ سے آویں تو اونکو بھی بلا شک
ہم اختیار کرتے ہین لیکن جب تابعین سے آوین گی
تو وہ اور ہم برابر ہین ہم اونسے بحث کرکے طالب حق
ہونگے اور شیخ فضیل بن عیاض فرماتے تھے کہ ابو حنیفہ کا
قول ہے کہ جب حدیث آئیگی تو ہم اوسکی متابعت
کرینگے اور اگر صحابہ وقدیم تابعین سے ہوگی تو بھی
اوسکی متابعت کرینگے ورنہ اجتہاد کرین گے اور حافظ
محمد بن حزم ظاہری نے کہا کہ اصحاب ابی حنیفہ اس پر
متفق ہین کہ حدیث اگرچہ ضعیف ہو وہ اجتہاد سے
مقدم وبہتر ہے انتہے۔ اور خیرات الحسان میں ہے
کہ ابن حزم نے کہا کہ کل حنفیہ اسپر متفق ہین کہ ابو حنیفہ
کے نزدیک حدیث ضعیف رائے سے بہتر ہے تو
دیکھو کہ امام صاحب حدیث کا کسقدر اعتبار و تعظیم
کرتے تھے اور اسی لیے اونہون نے احادیث مرسل کے
عمل کو عمل بالرائے پر مقدم کیا انتہے۔ اور مقدمہ ابن
صلاح وشرح الفیۃ الحدیث میں ہے کہ ابو عبید اللہ
بن مندہ نے اونسے یعنی ابی داؤد سے روایت کرکے
کہا کہ وہ اسناد ضعیف کو بھی جب اوس باب میں
سوا اوسکے کچھ نہیں ہوتا تو روایت کرتے ہین اور وہ

غيره وانه اقوى عنده من اراء الرجال واختلف
العلماء في الاحتجاج بالمرسل فذهب مالك بن
انس وابو حنيفة النعمان بن ثابت الى الاحتجاج
به انتهى وقال النووي في مقدمة شرح صحيح المسلم
مذهب مالك واحمد وابي حنيفة واكثر
الفقهاء انه يحتج به وفي تدريب الراوي شرح
تقريب النواوي وفتح المغيث شرح الفية الحديث
وللامام احمد ضعيف الحديث احب اليه من
راى الرجال لانه لا يعدل الى القياس الا بعد
عدم النص فثبت ان القول باسلامهما بل
باسلام كل اباء الكرام هو بعينه مذهب الامام مالك
القائل بعدم اسلامهما عملا بالوصية فان
قيل كيف غفل الامام عن هذه الاية وقال
ما قال وهو من اكبر المجتهدين - اقول
على التقدير تسليم هذا القول عنه لعل لم
يبلغه الاحاديث اللاحقة للاية المبنية
لعمومها واجمالها ولنسخ ما نسخ منها
ولتقييدها واحكامها لان الاحاديث
كانت متفرقة في الصحابة والتابعين

اونکے نزدیک آدمیون کی راے سے قوی ہے اور
علماء نے حدیث مرسل سے حجت لانے مین اختلاف
کیا ہے امام مالک بن انس وابو حنیفہ نعمان بن ثابت کے
نزدیک تو اوس سے حجت لینا چاہیے نووی نے مقدمہ
شرح صحیح مسلم مین لکھا کہ مالک واحمد وابی حنیفہ واکثر
فقہا کا مذہب یہ ہے کہ اوس سے حجت لانا چاہیے
اور تدریب الراوی شرح تقریب النواوی فتح المغیث
شرح الفیۃ الحدیث مین ہے کہ امام احمد کے نزدیک
حدیث ضعیف آدمیون کی راے سے بہتر ہے اسلیے
کہ وہ جبتک نص ہو قیاس کی طرف نہین جاتے اسلئے
ثابت ہوا کہ اسلام ابوین بلکہ کل آبار کرام کا قائل ہونا
بھی بعینہ اوس امام کا مذہب ہے جو اون کے
عدم اسلام کا قائل ہے عملاً بالوصیۃ اب اگر یہ کہا جائے
کہ امام اس آیۃ سے غافل ہوکر کیسے یہ کہہ بیٹھے
حالانکہ وہ سب سے بڑے مجتہد تھے تو مین کہونگا کہ اگر
یہ مان لیا جاے کہ یہ قول اونکا ہے تو شاید اونکو
وہ حدیثین نہین پہونچین جو آیۃ مذکورہ کے عام ہونے
مجمل ہونے پر شاہد ہین اور اون مین سے بعض منسوخ
اور مختلف التفسیر والاحکام ہین اسلیے کہ حدیثین صحابہ و تابعین مین

المتفرقين في اقطار البلاد ولم تزل تجمع شيئاً
فشيئاً كما روي عن الامام مالك رضي الله عنه
لما قال له هارون الرشيد اني عزمت ان احمل
الناس على الموطاء كما حمل عثمان الناس على
القرآن فقال لا سبيل الى ذلك لان اصحاب
رسول الله صلعم افترقوا بعده في الامصار فحدثوا
فعند اهل كل مصر علم وروي عن غير مالك
نحو ما هنالك على ان الخطاء غير مستحيل على المجتهد
كما هو مشهور ان المجتهد يخطي ويصيب وعلى
تقدير ثبوت ان هذه المسئلة قالها الامام
يمكن انه رجع عن هذا القول كما رجع عن اقوال
اخر وذلك مقتضى الاجتهاد وهو ماجور
في ذلك ولم يذكرها في رسالة وصية في مرضه
ولا ذكرها الامام الطحاوي في العقيدة التي
ترجمها ببيان اعتقاد ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد بن الحسن وكذلك نسخ الفقه الاكبر
مختلفة فهذه العبارة توجد في البعض
ووالدا محمد صلعم ماتا على الايمان وفي
بعضها ليس فهذه اقرائن تقوي احتمال

متفرق تھین جو مختلف شہرون مین متفرق تھے اور ہمیشہ
کچھہ نہ کچھہ جمع ہوئین چنانچہ امام مالکؓ سے جب
ہارون رشید نے کہا کہ مین یہ چاہتا ہون کہ لوگون کو
موطاء پر متفق کرون جس طرح عثمان رضی اللہ عنہ نے
لوگون کو قرآن پر متفق کیا تو امام مالک نے کہا
کہ ایسا نہین ہو سکتا کیونکہ صحابہ رسول اللہ صلعم
اونکے بعد شہرون مین متفرق ہو گئے اور حدیثین
بیان کین تو ہر شہری کے پاس ایک علم ہے اور
غیر مالک سے ایسا ہی کچھہ مروی ہے علاوہ اسکے
مجتہد سے خطا دشوار نہین مجتہد کا خطا و صواب کرنا
مشہور ہے اور اگر یہ مان لیا جاے کہ یہ امام کا قول ہے
تو ممکن ہے کہ اونہون نے اس قول سے بھی اور
قولون کی طرح رجوع کی ہو اور یہ مقتضاے اجتہاد ہے
جس مین وہ ماجور ہین اور اس کو اپنے رسالہ وصیت مین
جو بحالت مرض لکھا تھا نہ ذکر کیا اور نہ امام طحاوی نے
کتاب مسمے بہ عقیدہ مین ذکر کیا ہے جو بیان عقائد
ابی حنیفہ و ابی یوسف و محمد بن حسن مین ہے اسی طرح
نسخہ ہای فقہ اکبر مختلف ہین یہ عبارت بعض مین تو پائی جاتی
ہی کہ والدین آنحضرتؐ ایمان پر مری اور بعض مین نہین تو یہ قرینے

ان هذه العبارة ليست من نسخة الامام
بل لعلها ادخلت -

الفصل الرابع وما قال ملا على القارى
في شرح فقه الاكبر عند قول الامام الاعظم
ووالدا رسول الله صلعم ماتا على الكفر هذا
رد على من قال انهما ماتا على الايمان او
على الكفر ثم احياهما الله فماتا على الايقان
وقد افردت لهذه المسئلة رسالة مستقلة
ودفعت ماذكره السيوطي في رسائله الثلاثة
في تقوية هذه المقالة بالادلة الجامعة المجتمعة
من الكتاب والسنة والقياس واجماع الامة ومن
غريب ما وقع في هذه القضية انكار بعض الجهال
من الحنفية على ما في ابسط هذا الكلام بل اشار
الى انه غير لائق بمقام الامام وهذا بعينه كما قال
الضال جهم ابن صفوان وددت ان احك من المصحف
قوله تعالى ثم استوى على العرش واشارة الضال
الآخر وهو احمد بن ابي داؤد القاضي الى الخليفة المامون
ان يكتب على ستر الكعبة ليس كمثله شئ وهو العزيز الحكيم
وقول الرافضي الاكبر انه برى من المصحف الذى فيه نعت

اس احتمال کو قوی کرتے ہین کہ یہ عبارت امام کے
نسخہ کی نہین ہے بلکہ شاید داخل کردی گئی ہے -

چوتھی فصل
- ملا علی قاری نے جو شرح فقہ اکبر مین
امام اعظم کے اس قول پر کہ آنحضرت صلعم کے والدین
کفر پر مرے - کہا کہ یہ اوسپر رد ہے جو اسکا قائل ہی
کہ وہ ایمان یا کفر پر مرے پھر اونکو اللہ نے زندہ کیا
اور وہ ایقان پر مرے اور مین نے اس مسئلہ پر ایک مستقل
رسالہ لکھا ہے جسمین سیوطی کے وہ اقوال جو اونھون نے
اسکی تقویت مین ذکر کیے ہین دلائل جامعہ مجتمعہ کتاب
وسنت وقیاس واجماع امت سے دفع کیے ہین اور
اس قضیہ مین جو عجیب بات واقع ہوئی وہ یہ ہے
کہ بعض جاہل حنفیہ اس کے منکر ہین بلکہ یہ کہتے ہین
کہ یہ امام کے لائق نہین یہ بعینہ ویسا ہے جیسے
جہم بن صفوان گمراہ نے کہا کہ مین قرآن شریف سے
ثم استوى على العرش کو مٹا دینا پسند
کرتا ہون یا دوسرے گمراہ احمد بن ابی داود قاضی
کا خلیفہ مامون رشید سے اشارہ کہ پردہ کعبہ پر
ليس كمثله الخ لکھا جاوے یا رافضی اکبر کا قول
کہ مین اوس قرآن سے بیزار ہون جس میں صفت

الصدیق الاکبر انتہی کلامہ والیضاً فی شرحہ
علی المشکوۃ عند ھذا الحدیث وعن ابی ھریرۃ

قال زار النبی قبر امہ فبکی وابکی من حولہ فقال

استاذنت ربی ان استغفر لھا فلم یوذن لی و

استاذنتہ ان ازور قبرھا فاذن لی واغرب
ابن حجر حیث قال ولعل حکمۃ عدم الاذن فی
الاستغفار لھا اتمام النعمۃ علیہ باحیائھا لہ
بعد ذلک علی ان تصیر من اکابر المومنین او
لامھال علی احیائھا لتومن بہ فتستحق الاستغفار
الکامل حینئذ انتہی وفیہ ان قبل الایمان
لا یستحق الاستغفار مطلقا ثم الجمھور علی
ان والدیہ ماتا علی الکفر وھذا الحدیث
اصح ما ورد فی حقھما واما قول ابن حجر وحدیث
احیائھما حتی امنا بہ ثم توفیا حدیث صحیح
وممن صححہ الامام القرطبی والحافظ ابن ناصر الدین
فعلی تقدیر الصحۃ لا یصلح ان تکون معارضا
لحدیث مسلم مع ان الحفاظ ضعفوا فیہ ومنعوا
جوازہ ایضاً بان ایمان الباس غیر مقبول
اجماعا کما یدل علیہ الکتاب والسنۃ والایمان

صدیق اکبر ہو کلام اونکا ختم ہوا - اور ایسا ہی کچھ اونکی شرح
مشکوۃ مین بہی ہے اس حدیث کے متعلق (ابی ہریرہ سے
مروی ہے کہ آنحضرت صلعم نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت
کی پہر روئے اور جو آپکے ساتھ تہے اونکو رولایا پہر فرمایا کہ مین نے خدا سے
اونکے لیے مغفرت چاہی تو مجھکو اجازت نہ دیگئی پہر زیارت قبر کی اجازت
مانگی جو دیگئی) کہ اور نہایت عجیب ابن حجر کا یہ قول ہی کہ شاید
آنحضرت صلعم کو استغفار کی اجازت نہ دینے مین یہ حکمت ہو کہ
آپ پر اون دونون کے زندہ کردینے کی وجہ سے اتمام نعمت ہوتا کہ
وہ اکابر مومنین سے ہو جائین یا اسلیے توقف کیا جاے کہ وہ زندہ
ہوکر ایمان لائین اور استغفار کامل کے مستحق ہون اور اسلیے کہ قبل
ایمان استغفار کا مطلقاً مستحق نہین ہوتا ہے پہر اس بات پر جمہور
متفق ہین کہ والدین آنحضرت صلعم کفر پر مرے اور یہ حدیث
اون حدیثون سے جو اونکے حق مین وارد ہوئین زیادہ صحیح ہے
اب ابن حجر کا یہ قول کہ اونکے زندہ ہوکر ایمان لانے پہر وفات
پانیکی حدیث صحیح ہے اور اسکے صحیح ماننے والون مین سے
امام قرطبی اور حافظ ابن ناصر الدین ہین اگر صحیح بہی ہو تو
حدیث مسلم کے معارض نہین ہو سکتی باوجودے کہ
حفاظ نے تاویل کی ہے اور ناجائز بہی قرار دیا کیونکہ
ایمان یاس اجماعاً مقبول نہین جسپر کتاب و سنت دال ہین اور ایمان

المطلوب من المكلف انما هو الايمان الغيبي
وقد قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
وهذا الحديث الصحيح صريح ايضا في رد ما ثبتت
بعضهم بانهما كانا من اهل الفترة ولا عذاب
عليهم مع اختلاف في المسئلة انتهى اقول
غلو علي القاري في هذه المسئلة شطط فانه
مع ان ذلك اهانة صريحة لرسول الله
وسوء ادب في جنابه لما رجح الحافظ السيوطي
اقوال القائلين باسلامهما بالدلائل فمع ما
ذكره من الخلاف لم يبق لدعويه الاجماع محل
واما قوله بالكتاب والسنة فحاله ان منهما
ما هو ضعيف لا يقوم به الحجة ومنهما ما هو
ماول ومحمول على خلاف ظاهره ومنهما ما هو
منسوخ فما بقي فيها احتجاج كما حققت بعضه
ههنا ودريت بتحقيقها في رسائل السيوطي
ومن طالبها فليراجع اليها قوله بالقياس
فلا ادري ما المراد منه غير ان بعض ما ورد
في بعض اهل الفترة وقد تحقق في موضعه
ان اهل الفترة مختلف فيهم والجمهور على نجاتهم

مطلوب من المکلف ایمان غیبی ہے اللہ تعالی نے فرمایا
ولو ردوا الخ اور یہ حدیث صحیح اس امر کی صریح رد میں ہے
جسکو بعض نے ثابت کیا کہ وہ اہل فترت سے تھے اور
اہل فترت پر عذاب نہیں مع اختلاف مسئلہ انتہی ۔
مین کہتا ہون کہ اس مسئلہ مین علی قاری کا غلو برا ہی کیونکہ
اس مین رسول اللہ صلعم کی صریحی اہانت اور اونکے
حضور مین بے ادبی ہے جب حافظ سیوطی نے اقوال
قائلین اسلام کو بدلائل ترجیح دی تو باوجود ذکر خلاف کے
بہی اون کے دعوے اجماع کے لیے محل باقی نہین رہا
اب علی قاری کا یہ قول کہ بالکتاب والسنۃ
تو اس کا حال یہ ہے کہ اون مین سے بعض ضعیف ہین
جنسے حجت قائم نہین ہو سکتی اور بعض ماول اور خلاف
ظاہر پر محمول اور بعض منسوخ ہین تو اوس سے احتجاج
باقی نہین جن مین سے بعض کی تحقیق مین نے رسائل سیوطی
سے کی جو اوس کا طالب ہو وہ اوس مین دیکھے ۔
اب علی قاری کا یہ کہنا کہ بالقیاس تو مین یہ نہین
جانتا کہ اس سے کیا مراد ہے بجز اس کے کہ بعض
اہل فترت کے نسبت وارد ہوئین اور یہ بات مقرر
ہو چکی کہ اہل فترت کی بارہ مین بہی اختلاف ہے جمہور اونکی نجات ہین

وبعضهم على انهم يمتحنون في الاخرة مع ان
هذين الوالدين تقرر وتحرر انهما من اهل الفطرة
لا الفترة فبطل القياس وزال الالتباس ومما
اغرب غرابة على القاري في كلام ابن حجر انما
لم يحن له ان ابن الحجر في نظره كرامة النبي صلعم
فاقتضى حسن ظنه بشان ابويه فوجه وجهاً
كاد وجيهاً واما قوله قبل الايمان لا يستحق
الاستغفار فليس له حاصل اذا اهل الفترة
عند الجمهور ناجون وكونهم اهل الفترة لا يمنع
الاستغفار لهم بل هم اليه احوج من غيرهم
كما اشار اليه ابن حجر لقوله في حق امه عليه السلام
ودعوى الجمهور على موت ابويهما على الكفر نقيضاً
كدعاويه السابقة لان هذه المسئلة راجعة
الى مسئلة اهل الفترة قال التفتازاني في التلويح
اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة
فمات ولم يسلم كان معذراً عند عامة المشائخ
انتهى وقال ابن حجر والذي عليه اكثر اهل السنة
والجماعة انه لا يجب توحيد ولا غيره الا بعد
ارسال الرسل وفي مكان اخر قال ما عليه

اور بعض اسکے قائل ہین کہ اونکا امتحان آخرت مین ہوگا
علاوہ اسکے ان والدین کی نسبت ثابت ہوچکا اور لکھا
جاچکا کہ وہ اہل فطرت سی ہین نہ فترت سی لہذا قیاس باطل
وشبہ زائل ہوگیا اور نہایت عجیب بات وہ ہی جو علی قاری نے
کلام ابن حجر کے متعلق لکھی شاید وہ یہ نہین جانتے کہ
ابن حجر کی نظر آنحضرت صلعم کی کرامت پر تہی جو شان
ابوین مین حسن ظن کی مقتضی ہوئی تو ایسی توجیہ کی جو تقریباً
وجیہ ہوگئی اور علی قاری کا یہ قول کہ ایمان کے قبل
استغفار کا استحقاق نہین فضول ہے اس لیے کہ
جمہور کے نزدیک اہل فترت ناجی ہین اور یہ اون کے
حق مین استغفار کو مانع نہین بلکہ وہ دوسرون کی نسبت
استغفار کے زیادہ محتاج ہین جسکی طرف ابن حجر نے اپنے
قول سے آنحضرت صلعم کی والدہ کے حق مین اشارہ کیا کہ جمہور کا
دعوے موت ابوین بحالت کفر پچھلے دعوون کی طرح ہی
کیونکہ یہ مسئلہ اہل فترت کے مسئلہ کی طرف راجع ہی تفتازانی نے
تلویح مین کہا کہ اگر کوئی پہاڑ کی چوٹی پر پہونچکر مر گیا اور اوسے
دعوت نہ پہونچی اور نہ اسلام لایا تو عام مشائخ کی نزدیک وہ معذور ہے
انتہی اور ابن حجر نے کہا کہ اکثر اہل سنت وجماعت کے نزدیک توحید
یا ورا توحید جبتک رسول نہ بہیجی جائین واجب نہین دوسری جگہ کہا

الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون انتهى وكذا في المواهب قال الشعراني في اليواقيت والجواهر اعلم يا اخي ان المراد باهل السنة والجماعة في عرف الناس اليوم هو الشيخ الاشعري ومن سبقه بالزمان كالشيخ ابي المنصور الماتريدي وقد كان الماتريدي اماما عظيما في السنة كالشيخ الاشعري ولكن لما غلب اصحاب الاشعري على اصحاب الماتريدي كان الماتريدي اقل شهرة فان اتباع الماتريدي ماوراء نهر سيحون واما اتباع الاشعري فهم منتشرون في اكثر بلاد الاسلام كخراسان والعراق والشام ومصر وغيرها من البلاد ولذلك صار الناس يقولون فلان عقيدة اشعرية وليس مرادهم نفي صحة عقيدة غير الاشعري مطلقا كما اشار ذلك في شرح المقاصد انتهى قال اليافعي في ذكر مناقب الاشعري فلما كثرت تواليفه ونصر مذهب اهل السنة وبسطت تعلقت بها اهل السنة من المالكية والشافعية واكثر الحنفية

کہ اشاعرہ اہل کلام و اصول و فقہاے شافعیہ کے نزدیک اہلِ فترت پر عذاب نہین ہوگا انتہے کما فی المواہب۔ امام شعرانی یواقیت والجواہر مین لکھتے ہین کہ آجکل عام طور پر اہل سنت وجماعت سے شیخ اشعری مراد ہین اور وہ جو اون سے پہلے ہین جیسے شیخ ابی منصور ماتریدی اور یہ شیخ اشعری کی طرح اہلِ سنت کے بڑے امام تھے لیکن جب اصحابِ اشعری اصحابِ ماتریدی سے بڑھ گئے تو ماتریدی کی شہرت کم ہوگئی کیونکہ تابعین ماتریدی ماوراے نہر سیحون ہین اور تابعین اشعری اکثر بلادِ اسلام خراسان و عراق و شام و مصر مین پھیلے ہوے ہین اسی لیے لوگ کہنے لگے کہ فلان اشعری عقیدہ کا ہے جس سے اون کا مطلب غیر اشعری کے عقیدہ کی نفی صحت مطلقاً نہین جیسا کہ شرح مقاصد مین ہے انتہے۔ امام یافعی نے ذکر مناقب اشعری مین لکھا ہے کہ جب اون کی تالیفات بہت ہوئین اور مذہب اہل سنت مدد پاکر پھیلا تو اون تالیفات سے بیشتر مالکیہ و شافعیہ و اکثر حنفیہ وابستہ ہوے اب اہل سنت

فاهل السنة بالمغرب والمشرق بلسانه یتکلمون وبحجته یحتجون انتهی وکذا البیهقی فی اثناء الکلام فی الثناء علی الاشعری قال وکثرت الاصحاب من الحنفیة والمالکیة والشافعیة الی آخرہ فهذہ العبارات تنادی باعلاء النداء ان اکثر اهل السنة هم الاشاعرة من المالکیة والشافعیة واکثر الحنفیة ولم یخرج الا قلیل من الحنفیة وهم اهل ماوراء النهر فاذا کان نجات اهل الفترة مذهب الاشاعرة وهم من ذکر قبل فلا یصح

قوله ثم الجمهور علی خلاف ذلک فلیس الا عدم التامل فی ما هنالک بل قال الشیخ ابن الهمام فی عقیدة السائرة ما حاصله ان الحنفیة ایضاً اختلفوا فی من یبلغه الدعوة ومات ولم یومن فعند ابی المنصور الماتریدی واکثر المشائخ انه یخلدون فی النار کمذهب المعتزلة وعند ائمة البخاری من الحنفیة انه لیس من اهل النار کمذهب الاشاعرة انتهی ولاشک انهم اقل والحنفیة منتشرون فی اکثر بلاد الاسلام وحینئذ یتعین ان یقال

مغرب و مشرق مین انہین کے کلام و دلیل کو پیش کرتے ہین انتہیٰ اسی طرح بیہقی نے اثنائے کلام اشعری کی تعریف مین کہا کہ اور بہت ہوگئے اصحاب حنفیہ و مالکیہ و شافعیہ مین سے الی آخرہ تو یہ عبارتین بلند آواز سے پکارتی ہین کہ بیشتر اہل سنت اشاعرہ مالکیہ و شافعیہ و اکثر حنفیہ ہین اور خارج کمتر حنفیہ ہین جو اہل ماوراء النہر ہین تو جب مذہب اشاعرہ نجات اہل فترت ہوا اور اشاعرہ وہ ہین جنکا ذکر ہوچکا تو علی قاری کا یہ قول صحیح نہین ہے

کہ ثم الجمہور الخ لہذا یہ قول محض سرسری ہے بلکہ شیخ ابن ہمام نے عقیدہ سائرہ مین کہا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ نے بہی اون لوگون کے متعلق جو قبل تبلیغ دعوت بلا ایمان مرجائین اختلاف کیا ہے ابی منصور ماتریدی اور اکثر مشائخ کے نزدیک تو وہ دوزخی ہین مثل مذہب معتزلہ کے اور ائمہ بخاری حنفیہ کے نزدیک مثل مذہب اشاعرہ کے وہ دوزخی نہین ہین انتہیٰ اور بیشک وہ کم ہین اور حنفیہ اکثر اسلامی شہرون مین پہیلے ہوئے ہین اور اس وقت یہ کہنا ٹہیک ہوگا کہ

القول بأن اهل الفترة ناجون هو مذهب
جمهور الحنفية فضلاً عن من سواهم من سائر
المذاهب واما قول علی القاری ومنعو اجواز
ايضاً بان ايمان الياس غير مقبول اجماعاً فاجاب
ابن حجر بان كون الايمان لا ينفع بعد الموت
محله فی غير الخصوصية والكرامة انتهى واما
ما قال هذا الحديث صريح فی رد ما تثبت به
بعضهم فينبغی ان اقول لا رد فيه لذلك التثبيت
فانه ليس فيه الا عدم الاذن فی الاستغفار
وهذا لا يقتضی عدم كونهما من اهل الفترة
لانه يمكن ان الاستغفار كان لامر خاص انتهى

خاتمه - فی عنوان البصائر شرح اشباه
والنظائر اعلم ان السلف اختلفوا فی ابوی
الرسول صلعم هل ماتا علی الكفر ام لا فذهب
الی الاول جمع منهم صاحب التيسير وذهب
الی الثانی جماعة منهم متمسكين باحاديث دالة علی
طهارة لنسبه الشريف من دنس الشرك وشين
الكفر ونفر من الجمع الاول قالوا بنجاتهما من
النار منهم الامام القرطبی فانه قال ان الله

اہلِ فترت کا ناجی ہونا جمہور حنفیہ کا مذہب ہی باقی
مذاہب چھوڑ کر - اب علی قاری کا یہ قول کہ اس کے
جواز کو بھی منع کیا ہے اسلیے کہ ایمان یأس اجماعاً
مقبول نہیں ابن حجر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ
ایمان بعد موت کے نافع نہ ہونے کا محل خصوصیت
وکرامت کے ماسوا ہے انتہے - اور یہ جو علی قاری نے
کہا کہ یہ صریح حدیث اوس چیز کے رد میں ہے جو
بعض لوگ ثابت کرتے ہیں تو مین کہہ سکتا ہون کہ
اس ثبوت کی رد اسمین نہیں ہے کیونکہ اوسمین بجز
عدم اجازتِ استغفار کے اور کچھ نہیں جو اونکی اہلِ فترت سے
نہ ہونے کا مقتضی نہیں کیونکہ ممکن ہی کہ امر خاص کے لیے استغفار ہو انتہے

خاتمہ - عنوان البصائر شرح اشباہ والنظائر
مین ہے کہ سلف نے والدین آنحضرت صلعم کے متعلق
اختلاف کیا ہی کہ کیا وہ کفر پر مرے یا نہیں بہت لوگ تو
امر اول کیطرف گئے ہین اونہین مین صاحب تیسیر ہین اور بہت سے
امر ثانی کی طرف اور وہ اون احادیث سے متمسک ہین جو نسب
شریف کی کثافت شرک وکفر سے طاہر ہونے پر دلالت کرتی ہین
اور جماعت اول سے چند لوگ جو اونکی دوزخ سے نجات پانیکے
قائل ہین اونہین مین امام قرطبی ہین جو کہتے ہین کہ خدا نے

احیاهما له علیه السلام وآمنا به فان قلت
الیس الحدیث الذی ورد فی احیائهما موضوعاً
قلت زعمه بعض الناس الا ان الصواب انه
ضعیف لا موضوع ولقد احسن الحافظ ناصر الدین
الدمشقی حیث قال ؎

حبا الله النبی مزید فضل	علی فضل وکان به رؤفا
فاحیی امه وکذا اباه	لایمان به فضلاً لطیفا
فسلم فالقدیم بذا قدیر	وان کان الحدیث به ضعیفا

نص علی کون الحدیث ضعیفاً لا موضوعاً۔
فائدة مهمة۔ قال الخفاجی فی نسیم
الریاض شرح شفاء قاضی عیاض قال النووی فی
الاذکار ذکر الفقهاء والمحدثون انه یجوز ویستحب
العمل فی الفضائل والترغیب والترهیب بالحدیث
الضعیف ما لم یکن موضوعاً واما الاحکام کالحلال
والحرام والمعاملات فلا یعمل الا بالحدیث الصحیح
او الحسن الا ان یکون فی احتیاط فی شیء من ذلک
کما اذا ورد حدیث ضعیف بکراهة بعض البیوع
او الانکحة فان المستحب ان یتنزه عن ذلک ولکن لا یجب
وقال محمد بن علان البکری فی شرح الاذکار قال الزرکشی

اونکو آنحضرت صلعم کے لیے زندہ کر دیا اور وہ آپ پر ایمان
لائے۔ اگر تم یہ کہو کہ حدیث احیا۔ کیا موضوع نہین ہے
تو مین کہونگا کہ اگرچہ بعض نے اوسکو موضوع جانا ہی
مگر حقیقتاً وہ ضعیف ہے موضوع نہین حافظ ناصر الدین
دمشقی نے خوب کہا کہ ؎ اللہ نے نبی کی زیادہ بزرگی
ثابت کی اور وہ اونپر بہت مہربان تہا تو اون کی مان
اسی طرح باپ کو فضل لطیف سے اونپر ایمان لانیکیلیے زندہ کیا
لہذا مان لے کیونکہ قدیم اسپر قادر ہے اگرچہ اسکے متعلق حدیث ضعیف ہو
یہ اسکی دلیل ہے کہ حدیث ضعیف ہے نہ موضوع۔
فائدہ مہمہ۔ خفاجی نے نسیم الریاض شرح شفاء قاضی
عیاض مین کہا کہ اذکار امام نووی مین ہے کہ فقہا و محدثین
کے نزدیک فضائل و ترغیب و ترہیب مین عمل بحدیث ضعیف
اگر وہ موضوع نہ ہو تو جائز و مستحب ہے لیکن احکام حلال
وحرام و معاملات مین بجز حدیث صحیح یا حسن کے عمل
جائز نہین مگر جب کسی چیز سے احتیاط کے متعلق ہو
چنانچہ جب حدیث ضعیف بعض بیعون یا نکاح کے
مکروہ ہونے کے متعلق وارد ہو تو اوس سے
احتراز مستحب ہے واجب نہین اور محمد بن
علان بکری نے شرح اذکار مین کہا کہ زرکشی نے کہا

نقل المصنف في الجزء الذي جمعه في اباحة القيام
الاتفاق فقال اجمع اهل الحديث وغيرهم
على العمل في الفضائل ونحوها مما ليس فيه حكم
ولا شيء من العقائد وصفات الله تعالى بالحديث
الضعيف في فضائل الاعمال انتهى وذكر في شرح
المهذب انه يعمل بالضعيف اذا روي من طرق
مفرداتها ضعيفة فانها تقوي بعضها بعضا او
يصير حسنا ويحتج به ويجوز العمل بالضعيف مع
شاهد القوي دون الموضوع مع الشاهد
لان للضعيف اصل في السنة وهو غير مقطوع
بكذبه ولا اصل للموضوع فشاهده كالبناء
على الماء انتهى والضعيف هو ما لم يجتمع فيه
شروط الصحيح والحسن وتتفاوت درجاته في
الضعيف بحسب بعده من شروط الصحيح والحسن
ويجوز عند العلماء التساهل في اسانيد الضعيف
وروايته والعمل به دون الموضوع من غير
ضعفه في المواعظ والقصص وفضائل الاعمال
وسائر فنون الترغيب والترهيب لا في صفات
الله تعالى واحكام الحلال والحرام وسائر الا

کہ مصنف نے اوس جزو مین جسکو اونے اباحت قیام
اتفاق مین جمع کیا نقل کیا ہے کہ اہل حدیث اس امر پر
متفق ہین کہ فضائل وغیرہ مین حدیث ضعیف پر عمل و درست
درست ہے کہ جب وہ متعلق باحکام وعقائد وصفات الٰہی نہون
انتہے اور شرح مہذب مین ہے کہ حدیث ضعیف پر اوس وقت
عمل کیا جائیگا جب وہ کئی طریقون سے مروی ہو اور اوسکے
مفردات ضعیف ہون کیونکہ وہ بعض بعض کو قوی کر دیتی ہین
تو حدیث حسن ہو جاتی ہے اور اوس سے حجت لائی جا سکتی ہے
اور حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے با شاہد قوی کے ہونے نہ کہ حدیث
موضوع پر باوجود شاہد کیونکہ احادیث مین ضعیف کی تو ایک
اصلیت ہے اور کذب شاہد ہے اسکی اصلیت نہین جا سکتی
اور حدیث موضوع کی اصلیت ہی نہین اوسکا شاہد مانند
نقش بر آب ہے انتہے۔ اور ضعیف وہ ہے جسمین شرط صحیح وحسن جمع
نہ ہون جسقدر درجات اوسکے ضعف مین مختلف ہونگے اوسی قدر
شروط صحیح سے اوسکا بعد ہوگا اور علما کے نزدیک اسانید حدیث ضعیف
اور اوسکی روایت وعمل مین تساہل جائز ہے نہ کہ موضوع مین
بلا اوسکے ضعف کے نصیحتون اور قصون اور فضائل اعمال
و باقی فنون ترغیب وترہیب مین نہ اللہ تعالی کے
صفات وحلال وحرام کے احکام وباقی مسائل متعلقہ

تعلق بالعقائد والاحکام انتہی وفی منہج الوصول
الی الاحادیث الرسول فی الخلاصۃ وغیرھا
ان عند العلماء والمحدثین التساھل فی اسانید
الضعیف جائز لا فی الموضوع بدون بیان ضعفہ
فی المواعیظ والقصص وفضائل الاعمال لا فی
صفات ذی الجلال واحکام الحرام والحلال
انتہی قلت ھذہ لزیادۃ الاھتمام بشان الصفات
والاحکام قال ابن الصلاح وممن یرخص فی
روایۃ الضعیف فیما ذکرناہ یعنی الترغیب
والترھیب انتہی وقال علی بن مبارک شاہ
والذی اظنہ صوابا ان الاحکام الخمسۃ لا یثبت
شئ منہا الا بالحدیث الصحیح او الحسن ویجوز
روایۃ الضعیف فی فضل ما ثبت منہما صرح
بذلک ابن الصلاح وایضا نقل ابن الصلاح
عن حافظ ابن مندہ عن محمد ابن سعد ان
العمل بحدیث الموضوع غیر جائز وبحدیث
الضعیف فی الاحکام ایضا جائز ان کان للاحتیاط
فی شئ وقال من مذھب النسائی تخریج الحدیث
عن الذی ترکہ لیس بمجمع علیہ وفی الخلاصۃ

عقائد واحکام مین انتہی اور منہج الوصول الی احادیث
الرسول مین ہے کہ خلاصہ وغیرہ مین ہے کہ علماء ومحدثین
کے نزدیک حدیث ضعیف سے سند لینے مین تساہل جائز ہے
نہ موضوع مین بلا اوسکے بیان ضعف کے مواعیظ وقصص
وفضائل اعمال مین نہ کہ صفات حق اور حرام وحلال کے
احکام مین انتہی۔ میرے نزدیک یہ اسلیے ہو کہ شان صفات
واحکام کے لیے زیادہ اہتمام درکار ہے ابن صلاح نے لکھا
کہ اور جنمین روایت ضعیف کی اجازت دیجاتی وہ ترغیب
وترہیب ہے انتہی۔ اور علی بن مبارک شاہ نے کہا کہ میرے
نزدیک صواب یہ ہے کہ احکام پنجگانہ مین کوئی چیز بجز
حدیث حسن یا صحیح کے ثابت نہین ہوسکتی اور روایت
ضعیف اون فضائل مین جو اون سے ثابت ہین
جائز ہے اسکی تصریح ابن صلاح نے کی نیز ابن
صلاح نے حافظ ابن مندہ سے اونہون نے
محمد بن سعد سے نقل کیا کہ عمل بحدیث موضوع
جائز نہین اور بحدیث ضعیف احکام مین جائز ہے
اگر کسی چیز مین احتیاط کے لیے ہو اور کہا کہ
تخریج حدیث اوس چیز سے جس کا ترک متفق
علیہ نہین مذہب نسائی ہے اور خلاصہ

والبوداؤد ایضاً اخذ بماخذ النسائی ویخرج الضعیف
لما لم یجد فی ذلک الباب غیر ذلک الحدیث
لان الضعیف عندہ اقوی من رای الرجال
وفی تدریب الراوی یعمل بالضعیف فی الاحکام
اذاکان فیہ احتیاط واللہ اعلم وقال الحافظ
ابن سید الناس فی السیرۃ روی ان عبد اللہ
ابن عبد المطلب وآمنۃ بنت وھب ابوی
النبی صلعم اسلما وان اللہ احیاھما لہ فآمنا بہ
وروی ذلک ایضاً فی حق جدہ عبد المطلب
ثم قال وھو مخالف لما اخرجہ احمد عن ابی
رزین العقیلی قال قلت یارسول اللہ این
امی فقال امک فی النار قلت فاین من مضی
من اھلک قال اما ترضی ان تکون امک
مع امی قلت ھذا ایضاً غیر مضر لنا لما یرجی بہ
لفظ ترضی وعلی العاقل لایخفی ثم قال فی السیرۃ
وذکر بعض اھل العلم فی الجمع ما حاصلہ ان من
الجائز ان تکون ھذہ الدرجۃ حصلت لہ
علیہ السلام بعد ان لم تکن وان یکون الاحیاء
والایمان متاخراً عن ذلک فلا معارضۃ

وابوداود مین بھی ماخذ نسائی سے اخذ کیاہے اور
تخریج حدیث ضعیف کی جائیگی جبکہ اوس باب مین
بجز اوس کے کوئی اور حدیث نہ ہو اسلیے کہ ضعیف
اونکے نزدیک آدمیون کی رائے سے بہتر ہے اور
تدریب الراوی مین ہے کہ احکام مین حدیث ضعیف پر
عمل کیا جائیگا جب اوسمین احتیاط ہو واللہ اعلم۔
حافظ ابن سید الناس نے سیرت مین کہا کہ عبد اللہ بن
عبد المطلب و آمنہ بنت وہب آنحضرت صلعم کے والدین اسلام
لائے اور اللہ نے اونکو آپکیلیے زندہ کیا اور وہ ایمان لائے اور
ایسا ہی آپکے دادا عبد المطلب کے حق مین بھی مروی ہے پھر کہا
کہ وہ اوس حدیث کے مخالف ہے جسکو احمد نے ابی رزین
عقیلی سے روایت کیا کہ مین نے کہا کہ یارسول اللہ میری ماں
کہاں ہے فرمایا کہ دوزخ مین مین نے کہا کہ اور آپکے اگلے بزرگ
فرمایا کہ کیا تم اپنی ماں کی میری ماں کے ساتھ ہونے پر راضی نہیں
مین کہتا ہون کہ یہ بھی ہمارے مضر نہیں جیسا لفظ ترضی
سے امید کیجاتی ہے جو عقلمند پر مخفی نہیں پھر سیرۃ مین کہا کہ
بعض اہل علم نے جمع مین ذکر کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہرا
یہ درجہ بعد کو آنحضرت صلعم کو حاصل ہوا ہو پہلے نہ ہو
اور احیاء و ایمان اس سے متاخر ہو تو کوئی معارضہ نہیں

انتہی ملخصاً وسئل القاضی ابوبکر ابن العربی
احد الائمة المالکیة عن رجل قال ان ابا
النبی صلعم فی النار فاجاب بانہ ملعون لان اللہ
تعالیٰ یقول ان الذین یوذون اللہ ورسولہ
لعنہم اللہ فی الدنیا والاخرة قال ولا اذی اعظم
من ان یقال عن ابیہ انہ فی النار قال السہیلی
فی روض الانف ولیس لنا ان نقول ذلک فی
ابویہ صلعم لقولہ لا توذوا الاحیاء بسبب الاموات
واللہ تعالیٰ یقول ان الذین یوذون اہ وقد امرنا
ان نمسک اللسان اذا ذکر اصحابہ بشئ یرجع
ذلک الی العیب وا لنقص فیہم فالاولی ان نمسک
ونکف عن ابویہ واذا تقرر ہذا فحق المسلم ان
یمسک لسانہ عما یخل لشرف نسبہ بوجہ من
الوجوہ ولا خفاء فی ان اثبات الشرک فی ابویہ
اخلال ظاہر لشرف نسبہ الطاہر وقال الشیخ
عبد الوہاب الشعرانی المصری فی کتابہ الیواقیت
والجواہر فی عقائد الاکابر اعلم انہ ینبغی لکل
مومن بر اجدادہ وآبائہ المسلمین وعز ابائہ
من اکابر الاولیاء من آدم الی ابیہ الاقرب انتہی

انتہی ملخصاً - قاضی ابوبکر ابن العربی سے جو ائمہ مالکیہ مین
تہے ایک مرد کی نسبت سوال کیا گیا جو یہ کہتا تہا کہ والدین
نبی صلعم دوزخ مین ہین تو جواب دیا کہ وہ ملعون ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ
فرماتا ہی کہ جو لوگ اللہ اور اوسکے رسول کو ایذا دیتے ہین اونپر
اللہ نے دنیا و آخرت مین لعنت کی اور اس سے بڑہکر کوئی
اذیت نہین ہو سکتی کہ اونکے والد کو دوزخی کہا جاے امام سہیلی نے
روض الانف مین کہا کہ آنحضرت صلعم کے والدین کے متعلق
ہمکو یہ کہنا جائز نہین کیونکہ آپنے فرمایا ہی کہ زندونکو بسبب مردون کے
اذیت نہ دو اللہ تعالیٰ فرماتا ہی کہ جو لوگ اللہ اور اوسکے رسول کو
اذیت دیتے ہین الخ بلکہ جب آپکی صحابہ کا ذکر اسطرح کیا جاے جس سے
عیب و نقص لازم آتا ہو تو ہمکو اپنی زبان روکنے کا حکم دیا گیا ہی لہذا
بہتر یہ ہی کہ ہم آنحضرت صلعم کے والدین کے متعلق بہی اپنی زبان بند
رکہین لہذا ہر مسلمان کو اپنی زبان ایسی باتون سے جس سے آپکے شرف
نسب مین کسی طرح کا بہی خلل پڑے روکنا چاہیے اور اسمین شک نہین
آنحضرت صلعم کے والدین کا شرک ثابت کرنا آپکے شرف نسب مین
خلل اندازی ہی شیخ عبد الوہاب شعرانی مصری نے اپنی کتاب
یواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر مین لکہا کہ ہر مسلمان کو
آنحضرت صلعم کے اجداد و آبا مسلمین و اکابر اولیا
حضرت آدمؑ سے آپکے والد تک کی عزت ملحوظ رکہنا چاہیے انتہی

واما وجوب الکف عن الخوض فی حکم ابوی النبی صلعم
فی الآخرة فللشیخ جلال الدین السیوطی فی هذه
المسئلة ست مولفات وقد طالعتها کلها وانتهائها
ترجع الی ان الادب مع رسول اللہ صلعم واجب
وان من اذاه فقد اذی اللہ تعالی وقال اللہ
تعالی ان الذین یؤذون اللہ ورسوله لعنهم اللہ
فی الدنیا والآخرة ولهم عذاب عظیم وفی القرآن
العظیم وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ومن
طالع فیما نقله اهل السیر من کلام عبد المطلب
لما اراد نحر عبد اللہ فی قصة حفره بیر زمزم شهد له
بالتوحید وصاحب التوحید سعید بای وجه کان
توحیده قال الجلال السیوطی وقد ورد فی الحدیث
ان اللہ احیا ابویه صلعم حتی امنا به وعلی ذلك
جماعة من الحفاظ منهم الخطیب البغدادی وابو القاسم
ابن عساکر وابو حفص ابن شاهین السهیلی و
القرطبی ومحب الطبری وابن المنیر وابن سید الناس
والصفدی وابن ناصر الدین الدمشقی وغیرهم
رضی اللہ عنهم اجمعین قال المحب الطبری واللہ
تعالی قادر علی ان یحیی ابویه صلعم حتی یؤمنا به

اور آنحضرت صلعم کے والدین کے متعلق جو کچھ آخرت مین ہوگا
اوسمین غور وفکر نہ کرنیکی بابت شیخ جلال الدین سیوطی کی چہہ مؤلفات
ہین مین نے سب کا مطالعہ کیا ہی جسکا نتیجہ یہ نکلتا ہی کہ آنحضرت
صلعم کے ساتھ ادب واجب ہی اور جس نے آنحضرت کو اذیت
دی اوس نے اللہ کو اذیت دی اللہ تعالی فرماتا ہی کہ جو لوگ
اللہ اور اوسکے رسول کو ایذا دیتے ہین اللہ اونپر دنیا وآخرت مین لعنت کرتا ہی
اور اونکے لیے بڑا عذاب ہی - اور قرآن عظیم مین یہ ہے کہ ہم اون
لوگون پر عذاب نہین کرتے جبتک رسول نہین بہیج لیتے
اور جس نے اہل سیر کا وہ کلام جو اونہون نے عبد المطلب سے
در بارہ ارادہ ذبح عبد اللہ اور چاہ زمزم کہودنے کی نقل کیا ہے
دیکہا ہے اونکی بابت وہ توحید کی شہادت دیگا اور
صاحب توحید ہر حال مین سعید ہی جلال الدین سیوطی نے
کہا کہ حدیث مین ہی کہ اللہ نے آپکے والدین کو زندہ کیا
اور وہ آپ پر ایمان لائے اور اسی پر ایک جماعت حفاظ ہے
جنمین خطیب بغدادی وابو القاسم ابن عساکر وابو حفص ابن
شاہین سہیلی وقرطبی ومحب الدین طبری وابن منیر وابن
سید الناس وصفدی وابن ناصر الدین دمشقی وغیرہم ہین
محب طبری نے کہا کہ اللہ تعالی اسپر قادر ہے کہ اوسنے
والدین آنحضرت صلعم کو زندہ کردیا ہو اور وہ با ایمان مری ہون

ثم یموتا ویکون ذلک مما اکرم اللہ تعالی بہ سید
الاولین والآخرین وقال القرطبی لیس احیاءہما
وایمانہما بہ صلعم بممتنع لا عقلا ولا شرعا فقد ورد
فی القرآن احیاء قتیل بنی اسرائیل حتی اخبر
بقاتلہ انتہی وکان ابوبکر ابن العربی المالکی الفقیہ
المحدث یقول ما عندی احد اشد اذی لرسول
اللہ صلعم فمن یقول ان ابوی رسول اللہ صلعم
فی النار وفی حدیث مسلم لا تؤذوا الاحیاء بسبب
الاموات فیحرم جزما ان یقال ان ابوی النبی صلعم
فی النار انتہی قال الجلال السیوطی خاتمۃ حفاظ
مصر قد صرح جماعات کثیرۃ بان ابوی النبی صلعم
لم تبلغہما الدعوۃ واللہ یقول وما کنا معذبین
حتی نبعث رسولا وحکم من لم تبلغہ الدعوۃ
انہ یموت ناجیا ولا یعذب ویدخل الجنۃ قال
وہو مذہبنا لا خلاف فیہ بین المحققین
من ائمتنا الشافعیۃ فی الفقہ والاشاعرۃ
فی الاصول ونص علی ذلک الامام الشافعی
وتبعہ علی ذلک الاصحاب قال الحافظ السیوطی
ومما توضح لک انہما لم تبلغہما الدعوۃ انہما

اور اسی بات سے اللہ نے آنحضرت صلعم کو بزرگی دی اور قرطبی نے
کہا کہ اونکا زندہ ہو کر آنحضرت صلعم پر ایمان لانا نہ عقلاً ممنوع ہے
نہ شرعاً کیونکہ قرآن میں قتیل بنی اسرائیل کا جسنے اپنے قاتل کو
بتایا زندہ ہونا وارد ہے انتہے - اور فقیہ محدث ابوبکر ابن
عربی مالکی کہا کرتے تھے کہ میرے نزدیک رسول اللہ صلعم کو
اذیت دینے والا اوس سے بڑھکر کوئی نہیں جو یہ کہے کہ
رسول اللہ صلعم کے والدین دوزخ میں ہیں مسلم کی حدیث
میں ہے کہ زندوں کو مُردوں کی وجہ سے اذیت نہ دو
تو یہ کہنا قطعی حرام ہے کہ والدین آنحضرت صلعم دوزخ میں
ہیں انتہے - خاتمہ حفاظ مصر جلال الدین سیوطی نے کہا
کہ جماعات کثیرہ نے اس کی تصریح کی کہ آنحضرت صلعم
کے والدین کو دعوت نہیں پہونچی اور اللہ فرماتا ہے
کہ ہم عذاب نہیں کرتے جب تک رسول نہ بھیج لیں
اور جس کو دعوت نہ پہونچی اوس کا حکم یہ ہے کہ وہ
ناجی غیر معذب وجنتی ہے یہی ہمارا مذہب ہے
اور اس میں درمیان محققین ائمہ فقہاء شافعیہ واشاعرہ
اختلاف نہیں ہے اور اس پر امام شافعی دلیل لائے
اور اونکی متابعت اصحاب نے کی حافظ سیوطی نے کہا
کہ اون کو دعوت نہ پہونچنا اس امر سے بھی واضح ہوتا ہے

ماتا في حداثة سن رسول الله صلعم وصحح العلائي
وغيره ان والد رسول الله صلعم عاش من العمر
ثمان عشرة سنة والدته ماتت في حدود
العشرين ومثل هذا العمر لا يسع التفحص على
المطلوب في التوحيد مع القول بان الله تعالى
لم يحييهما حتى امنا به مع ان ذلك الزمان
الذي كانا فيه كان زمانا قد عم فيه الجهل والفترة
انتهى ونقل ابو جعفر ابن حبيب في تاريخه عن
ابن عباس ان عدنان ومعد وربيعة بن
خزيمة واسد كانوا على ملة ابراهيم فلا تذكروهم
الا بخير وروى الزبير بن بكار مرفوعا لا تسبوا مضر
ولا ربيعة فانهما كانا مسلمين قلت ولهذا الاثر
شاهد عند ابن حبيب عن مرسل سعيد بن
المسيب فافهم واغتنم ثم رايت في رسالة الشيخ
عبد الحليم عبارة تناسب هذا المقام فاستحسنت
ادخالها قال فحق المسلم واللائق بحاله ان تكون
له غيرة في هذا النسب ان تمسك لسانه عما
يخل بشرف نسب نبينا بوجه من الوجوه ويحفظ
لسانه عن شئ يؤدي الى العيب والنقص فيه

کہ وہ رسول اللہ صلعم کی صغر سنی مین مرے اور انکی
تصحیح علائی وغیرہ نے کی کہ رسول اللہ صلعم کے والد کی
اٹھارہ اور والدہ کی بیس برس کی عمر ہوئی اور ایسی عمر
تلاش مطلوب معاملہ توحید کے لیے کافی نہین اس قول کے
کہ اللہ تعالی نے اونکو زندہ نہین کیا اور وہ آپ پر
ایمان نہین لائے باوجود اسکے کہ وہ اوس زمانہ مین تھے
جس مین جہل وفترۃ عام تھی انتہی - اور ابو جعفر ابن
حبیب نے اپنی تاریخ مین ابن عباس سے نقل کیا
کہ عدنان ومعد وربیعہ بن خذیمہ واسد ملت ابراہیم پر
تھے لہذا اونکو بخیر یاد کرنا چاہیے اور زبیر بن بکار نے
مرفوعا روایت کی کہ مضر وربیعہ کو برا نہ کہو کیونکہ
وہ مسلمان تھے مین کہتا ہون کہ ابن حبیب کے
پاس اسی کے شاہد سعید بن المسیب کی بھی ایک
حدیث مرسل ہے پھر مین نے رسالہ شیخ عبد الحلیم مین
ایک عبارت مناسب مقام دیکھی لہذا لکھتا ہون
کہا ہے مسلمان کو اس نسب مین غیرت ہونا
چاہیے اور اپنی زبان ایسی بات سے جس سے
آنحضرت صلعم کے شرف نسب مین کسی طرح کا
خلل ہو یا منجر بنقص وعیب ہو روکنا چاہیے

لان مرتبته ارفع ولا خفاء فی ان اثبات الشرک فی
ابویه اخلال ظاهر لشرف نسبه الطاهر وقال
بعض المحققین انه لا ینبغی ذکر هذه المسئلة مع
مزید الادب ولیست من المسائل التی یضر جهلها
او یسئل عنها فی القبر او فی الموقف فحفظ اللسان
عن التکلم فیها الا بخیر اولی واسلم ولنعم ما افاده
الشیخ الدهلوی فی شرح العربی للمشکوة فی باب
زیارة القبور عند حدیث ابی هریرة قوله فلم یوذن
لی فقیل فیه نزل ما کان للنبی الآیه هذا علی
طریقة المتقدمین واما المتاخرون فقد اثبتوا
اسلام والدیه بل جمیع اٰبائه وامهاته الی اٰدم
ولهم فی الاثبات ثلث طرق اما انهما کانا علی دین ابراهیم
او انهما لم تبلغ لهما الدعوة لکونهما فی زمان الفترة
وماتا قبل زمان نبوته صلعم او انهما احیاهما الله
علی یدیه صلعم فاٰمنا به وحدیث الاحیاء وان کان
فی حد ذاته ضعیفا لکنه صححه بعضهم لبلوغ درجة
الصحة لتعدد طرقه وهذا العلم کانه کان مستورا
عن المتقدمین فکشفه الله علی المتاخرین والله یختص
برحمته من شاء بما شاء من فضله وقد صنف الشیخ

کیونکہ آپکا مرتبہ اعلی ہی اور یہ امر ظاہر ہی کہ آپکے والدین کو مشرک
کہنا آپکے شرف نسب طاہر مین بظاہر خلل ڈالنا ہی اور بعض محققین کے
نزدیک تو اس مسئلہ کا ذکر ہی بسبب مزید ادب بہتر نہین اور
نہ مسئلہ ہی ایسا ہی جسکا جہل مضر ہو یا قبر مین سوال کیا جاے
یا حشر مین باز پرس ہو تو اس مسئلہ مین بجز اچہائی کی کچہہ بولنا ہی
بہتر ہی شیخ دہلوی نے شرح عربی مشکوة باب زیارة القبور مین
حدیث ابی ہریرہ مین کیا خوب افادہ کیا ہے کہ قولہ
فلم یوذن لی کہا گیا کہ اسی مین آیہ ما کان للنبی
اوتری یہ بر طریقہ متقدمین ہے لیکن متاخرین نے والدین
بلکہ کل آباء و امہات آنحضرت صلعم کا آدم تک اسلام
ثابت کیا ہے اور اثبات مین اون کے لیے تین
طریقے ہین یا یہ کہ وہ دونون دین ابراہیمی پر تہے یا اونکو دعوت
نہین پونہچی کیونکہ وہ زمانہ فترت مین تہی اور آنحضرت صلعم کی
زمانہ نبوت سے قبل وفات پاچکے تہے یا اللہ نے اونکو
آنحضرت صلعم کے ہاتہ پر زندہ کیا اور وہ ایمان لاے اور حدیث
احیا اگرچہ ضعیف ہی لیکن بعض نے اوسکو صحیح مانا ہی کیونکہ
وہ بوجہ اپنی تعدد طرق کے درجہ صحت تک پونہچ گئی ہے
اور یہ علم گویا متقدمین سے پوشیدہ تہا جسکو اللہ نے متاخرین
پر کہولا اور اللہ جسکو جب چاہتا ہی اپنے فضل و رحمت سے خاص کرتا ہے

جلال الدین السیوطی فی ھذا الباب رسائل وبینہ
بدلائل کثیرۃ واجاب عن شبھۃ المخالفین ولو نقلناہ
لطال الکلام فلینظر ثمہ وبالغ فیہ حتی انہ لا یکاد
ینقل مذھب المخالف صریحاً کراھۃ ان یجری علی
لسانہ ذلک الا بطریق الحکایۃ جزاہ اللہ خیراً انتھی

وفی حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار حکی ان بعض
الفضلاء مکث متفکراً اللیلۃ فی ابویہ صلعم واختلاف العلماء
فی حدیث احیاھما وصحۃ ایمانھما بہ فمن مضعف ومن
مصحح وھل یمکن الجمع بین الاقاویل ام لا فاستھوتہ الفکرۃ
حتی مال السراج فلما کانت صبیحۃ تلک اللیلۃ اتاہ رجل
من الجند یسألہ ان یضیفہ فتوجہ الی بیتہ فمر فی
اثناء الطریق علی رجل خضری قد جلس بباب خزانۃ
تحت حانوت بھا موازینہ وباقی الات البیع فقام
ھذا الرجل حتی اخذ بعنان دابۃ الشیخ وقال لہ شعرا

امنت ان ابا النبی وامہ — احیاھما الحی القدیر الباری
حتی لقد شھدا لہ برسالۃ — صدق فتلک کرامۃ المختار
وبہ الحدیث ومن یقول بضعفہ — فھو الضعیف عن الحقیقۃ عاری

ثم قال خذھا ایھا الشیخ ولا تسھر ولا تتعب نفسک
متفکراً حتی عرق السراج ولکن امض الی المحل الذی انت

شیخ جلال الدین سیوطی نے اس باب مین کئی رسالے تصنیف کئے ہین
اور اونمین بہت سے دلائل بیان کرکے مخالفین کے شبہہ کا جواب
دیا ہی جسکی نقل مین طوالت ہی اونمین یہانتک لکھا ہی کہ مذہب
مخالفین بہی بوجہ اس کراہت کے کہ وہ زبان پر حکایۃً جاری
ہو گا صریحاً نقل نہ کرنا چاہیے اللہ اونکو جزای خیر دے طحطاوی کے
حاشیہ در مختار مین ہی کہ بعض فضلا کی حکایت ہی کہ وہ ایک شب
والدین آنحضرت صلعم کے متعلق متفکر تہے کہ علما نے اونکی احیا اور صحت
ایمان کے متعلق اختلاف کیا ہی تو کون مضعف ہی اور کون مصحح
اور جمع بین الاقوال کیسی ہوسکتی ہی اسی فکر مین سو رہے جب صبح
ہوئی تو ایک جندی اونکے پاس آیا اور اونہین مدعو کیا اور
اوسکے گہر چلے راستہ مین ایک خضری شخص پر گذرے جو گیہون کے
ڈہیر پر بیٹہا تہا اور اوسکے پاس آلات بیع واوزان تہے اوسنے
کہڑے ہو کر شیخ کی سواری روک لی اور یہ شعر پڑہے کہ میرا ایمان
ہی کہ آنحضرت صلعم کے والدین کو خدا نے زندہ کیا اور اونہون نے
آنحضرت صلعم کی سچی رسالت کی شہادت دی بس آنحضرت
کی یہ کرامت ہی اور اسکے متعلق حدیث ہی جو اسکو ضعیف کہے
وہ خود ضعیف اور حقیقت سے عاری ہی پہر کہا یا شیخ اس کو
سمجہہ لے اور راتون کو نہ جاگ اور متفکر ہو کر اتنا بیخود ہو
کہ چراغ گل ہو جائے اور جہان جا رہا تہا وہان جا

قاصدہ لتاکل منه لقمة حراما فبهت الشیخ لذلك
وطلب الرجل فلم یجدہ فاستخبر عنه جیرانه انه من
اهل السوق فلم یعرفه منهم احد واخبروا بانه لا عهد
لهم برجل یجلس بهذا المحل اصلا ثم ان الشیخ رجع الی
منزله ولم یمض الی دار الجندی کما سمعه من مقالة هذا الاوستاد انتهی

محاکمه - بالجملة هذہ المسئلة لیست من الاعتقادات
ولا حظ للقلب فیها واما اللسان فحقها الامساك عما یتبادر
منه النقصان خصوصا الی وهم العامة لانهم لا یقدرون
علی دفعه ومدارکه کذا فی الطحطاوی - قلت انی لم ادع
ایضا ان المسئلة اجماعیة بل هی اختلافیة غیر انی اخترت
اقوال القائلین بالنجات لانها انسب بمقام المحبة وذا عین
الایمان والایقان ثبتنی الله المنان والحمد لله القوی فقد
تبین الرشد من الغی والحمد لله رب العالمین وسلام
علی المرسلین - اللهم تقبل هذہ الرسالة من عبد الکئیب

الملوم احقر افراد البشر **علی** المدعو **بالانور** ابن
مولای ذی السلسلة الرفیعة العلیة القلندریة
العلویة ابینا ومولانا شاہ **علی اکبر قلندر** ابن
مولانا شاہ **حیدر علی قلندر** واجعلها
خالصة لوجهك الکریم ومخاصة لاقبال حضرت النبی الرؤف الرحیم

اور لقمہ حرام کھاوہ حیران ہوگئے اور اوسکو بلایا مگر وہ
نہ ملا تو اوسکے پڑوسی نے کہا کہ وہ بازاری ہے مگر اوسکو
کسی نے نہ پہچانا اور سبنے یہی کہا کہ کسی سے اوس سے
یہان بیٹھنے کا قرار نہ تہا پہر شیخ اوسکی گفتگو سنکر اپنے گہر
واپس آئے اور جنیدی کے گہر نہین گئے انتہے -

محاکمہ - بالجملہ یہ مسئلہ اعتقادیات سے نہین ہے اور قلب کو بہی
اسمین کوئی فائدہ ہے زبان کو ایسی باتون سے جس سے نقصان
پیدا ہو خصوصا وہم عام کی طرف روکنا چاہیے کیونکہ عام لوگ
اوسکی دفع پر قادر نہین جیسا کہ طحطاوی مین ہے - مین کہتا ہون
کہ مین بہی یہ دعوی نہین کرتا کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے بلکہ اختلافی ہے
سوا اسکو کہ مین نے قائلین نجات کے اقوال اختیار کیے جو مقام محبت کے
زائد مناسب ہے اور محبت عین ایمان و یقین ہے خدا مجکو اوسپر
ثابت رکہے اور خدا کا شکر ہے کہ رہست روی گمراہی سے جدا ہوگئی
اور خدا پروردگار عالم کے لیے حمد اور رسولون کے لیے سلام ہے

الٰہی اس رسالہ کو بندہ غمگین و رنجور احقر افراد البشر **علی انور**
ابن صاحب سلسلہ رفیعہ علیہ قلندریہ علویہ ابی و مولائی شاہ
علی اکبر قلندر ابن مولانا شاہ **حیدر علی قلندر** سے
خاص اپنی ذات کریم اور مخصوص اقبال حضرت نبی
رؤف و رحیم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قبول فرما فقط

سوال[٥١] - آیا یہ عقیدہ صحیح ہے یا غلط کہ نور محمدی نور الٰہی سے پیدا ہے اور کُل چیزیں نور محمدی سے موجود ہوئی ہیں اور لفظ کُل اور نور کی تشریح اور کیفیت پیدایش نور مطلوب ہے - نیز اگر لفظ بحق فلان نبی و ولی کہہ کر دعا مانگی تو جائز ہے کہ نہیں

جواب سوال اول - یہ عقیدہ صحیح ہے علامہ قسطلانی مواہب لدنیہ کے مقصد اول میں تحریر فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق نے بسند صحیح متصل جابر بن عبداللہ انصاری سے روایت کی ہے کہ اونہوں نے کہا قلت یا رسول اللہ

بابی انت وامی اخبرنی عن اول شئ خلقه الله تعالیٰ قبل الاشیاء قال یا جابر ان الله

خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نوره یعنی میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں مجھے بتائیے کہ سب چیزوں سے پہلے اللہ نے کون چیز پیدا کی آپ نے فرمایا کہ اے جابر سب سے پہلے تیرے نبی کا نور پیدا کیا - اور کُل سب کا پیدا ہونا نور نبوی سے اسکو خود صاحب روضۃ الاحباب مقصد اول کتاب میں یوں لکھتے ہیں کہ پیش از شروع[٥٢] در ابواب این مقصد مقدمہ ذکر کردہ میشود در بیان ابتدای آفرینش و آنکہ اول مخلوق نور نبوت آنحضرت بود و سائر مکنونات ازان نور موجود اند انتہٰی - اور پہر اوسی مقدمہ میں ہے کہ در کیفیت[٥٣] نور محمدی صلعم روایات متنوعہ وارد شدہ وحاصل مجموع آنہا واللہ اعلم باین معنی راجع میشود کہ خداوند تعالیٰ بچندین ہزار سال پیش از آفرینش آسمان وزمین وعرش وکرسی ولوح وقلم وبہشت ودوزخ وملک وجن وانس وسائر مخلوقات نور نبوت آنحضرت را

---

٥١ یہ سوالات بطور استفتا مولوی وکیل احمد سکندر پوری نے بذریعہ مولوی حاجی فرید الدین خان صاحب محدث کاکوروی پر بہی ریاست حیدر آباد دکن سے بہیجے تہے ۱۲ ٥٢ اس مقصد کے ابواب شروع کرنے سے پہلے ایک مقدمہ ذکر کیا جاتا ہی جو ابتداے آفرینش کے بیان میں ہے نیز یہ کہ سب سے پہلے جو چیز پیدا ہوئی وہ نور نبوی صلعم تہا اور باقی سب چیزیں اوس سے پیدا ہوئیں ۱۲ ٥٣ کیفیت نور محمدی صلعم میں مختلف روایتیں آئی ہیں حاصل سب کا یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمان وزمین وعرش وکرسی ولوح وقلم وبہشت ودوزخ وملک وجن وانس وغیرہ پیدا کرنے سے چند ہزار سال قبل نور نبوی صلعم پیدا کیا اور فضاے عالم قدس میں اوسے ترتیب فرماتا رہا کبہی سجدہ کا حکم دیتا تہا اور کبہی تسبیح وتقدیس میں مشغول رکہتا تہا اور اوسکے ٹہراو کے لیے پردے بنائے اور ہر پردہ میں مدت دراز تک اوسکو رکہا اور وہ نور ایک خاص تسبیح سے اوسکو یاد کرتا تہا پہر جب پردوں سے باہر نکلا تو سانسیں لینا شروع کیں اونکے انفاس سے انبیاء واولیاء وصدیقین وشہدا ومومنین وملائکہ کی روحیں پیدا کیں اور اوسکی کئی قسمیں کیں اور اون سے عرش وکرسی ولوح وقلم وبہشت ودوزخ ومواد واصول وآسمان وزمین وآفتاب وماہتاب وستارے ودریا وہوا وپہاڑ پیدا کیے اور آسمان وزمین کو پہیلایا اور اون میں سے ہر ایک کے سات طبقہ کیے اور ہر طبقہ کو بہت سی مخلوقات کا مسکن مقرر کیا اور رات دن کو ظاہر کیا ۱۲

آفریده و در فضای عالم قدس آن نور را تربیت میفرمود گاہے بسجودش امر میکرد و گاہے بتسبیح و تقدیس مشغول میساخت و بجہت مستقر آن نور حجابہا خلق فرمود و در ہر حجابے مدتے مدید اورا نگاه میداشت و آن نور بتسبیح خاص حضرت حق را یاد میفرمود بعد ازان کہ ازان حجب بیرون آمد نفسہا برآورد و ازان انفاس متبرکہ او ارواح انبیا و اولیا و صدیقان و شہدا و سائر مومنان و ملائک بیافرید و آن را چند قسم ساخت و ازان اقسام عرش و کرسی و لوح و قلم و بہشت و دوزخ و مواد و اصول و آسمان و زمین و آفتاب و ماہتاب و کواکب و بحار و ریاح و جبال موجود گردانید بعد ازان آسمان و زمین را منبسط ساخت و ہر یکے را ازانہا ہفت طبقہ کرد و ہر طبقہ را بجہت مسکن جمعے از مخلوقات مقرر فرمود و روز و شب را پدید آورد - اور جبکہ اصل تمام اشیا - نور محمدی ہے پس حامل جملہ کمالات بھی نور محمدی ہوگا کیونکہ اشیا مین ذات و صفات و کمالات سب داخل ہین ؎ تو اصل وجود آمدی از نخست ✤ دگر ہرچہ موجود شد فرع تست - اور اسی وجہ سے آنحضرت صلعم کو نبی الانبیا و خاتم النبیین کہتے ہین کہ نبوت جملہ انبیا کی نبوت محمد صلعم سے مستفاد ہے اور سلسلہ نبوت آپکی ذات تک پہونچکر ختم ہو گیا شرف الدین بوصیری قصیدہ بردہ مین فرماتے ہین ؎ وکلھم من رسول اللہ ملتمس ✤ غرفا من البحر او رشفا من الدیم[۵۱] ✤

وکل آی اتی الرسل الکرام بہا ✤ فانما اتصلت من نورہ بھم - اور کنہ نور محمدی اور خلق و ظہور اوسکا نور الٰہی سے مجہول الکیفیت ہی کہ شرع شریف اوسکے بیان سے ساکت ہی اور عقل جزوی اوسکے ادراک سے عاجز اور زیادہ غور کرنے سے سلسلہ اس بحث کا مسئلہ وحدت وجود تک پہونچتا ہے لہذا اسیقدر پر اکتفا کیا گیا پس تعبیر اوسکی سوا اسکے نہین ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے نور محمدی پھر نور محمدی سے تمام عالم پیدا کیا[۵۲] انتہے اور تفسیر حسینی مین آیۂ کریمہ قد جاءکم من اللہ نور و کتاب مبین[۵۳] کی تفسیر مین لکھا ہے کہ بحر الحقائق مین ہے کہ حضرت کا اسم مبارک نور اسلیے ہے کہ حق تعالے نے پہلی جو چیز عدم سے ظہور مین لایا وہ آپ ہی کا نور ہی کہ اول ما خلق اللہ نوری

[۵۱] اور سب رسول اللہ سے ملتمس ہین خواہ دریا سے چلو بھر پانی ہو یا جوش کا پانی اور جس دلیل کو پیغمبران بزرگ لائے وہ آنحضرت صلعم ہی کی نور سے اونکو ملی ۱۲ [۵۲] البتہ تمہارے پاس اللہ سے نور و کتاب مبین آئی ۱۲ [۵۳] پہلی جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے ۱۲

پہر عالم کو اوس نور کے ظہور کے لیے موجود کیا ہے انچہ اول شد پدید از جیب غیب ٭ بود نور جان او بے ہیچ ریب۔۔ انتہٰے اور نور کے معنی حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی ترجمۂ مشکوۃ شریف مین فرماتے ہین که نور در عرف عام بمعنی روشنی است و نور در اسم اللہ تعالی بمعنی منور است[۱] وے تعالی روشن گردانندہ سموات است بکواکب وسیارات وروشن گردانندہ زمین باولیا وانبیا وعلما ومومنین ومومنات وبساتین ودریاھیں وروشن گردانندہ دلہای مومنان وعارفان است بنور ایمان وطاعات واخلاق ومعارف وحقایق نور علی نور[۲] یهدی اللہ لنورہ من یشاء[۳] ونزد خواص نور عبارت است از چیزے که ظاہر تر بر خود بود وظاہر کنندہ غیر خود را وچون مقابلہ کردہ شود وجود را بعدم پس وجود در ظہور باشد وعدم را خفا وہیچ چیز تاریک تر از عدم ویرون آرندہ باشد ماہیات را از ظلمت عدم سزاوار تر است از غیر خود که نامیدہ شود او را نور و وجود او نور یست که فایض است بجملہ اشیا و وجود ہمہ از نور ذات اوست انتہٰے بقدر الضرورت اور تحقیق معنی نور کے جو کچھ تفسیر آیۂ کریمۂ اللہ نور السموات والارض[۴] مین کی گئی اوسکو حضرت امام غزالی نے اپنے رسالۂ مشکوۃ الانوار مین بالتفصیل بیان فرمایا ہے اوس کو دیکھنا چاہیے اور کل معنی سب کے ہے۔

جواب سوالِ دوم - دعا کرنا اس عبارت سے[۵] جائز ہے ملا علی قاری شرح فقہ اکبر مین لکھتے ہین که مین کہتا ہون که بہی آیا ہے که اللھم انی اسئلك بحق السائلین علیك وبحق ممشای الیك[۶] پس حق سے مراد حرمت ہے یا وہ حق جسکا وعدہ حق تعالے نے بمقتضاے اپنی رحمت کے فرمایا ہی انتہٰے طحطاوی لکھتے ہین که انبیاء علیہم السلام کا حق خالق تعالے پر وجوباً ثابت نہین تفضلاً وکرماً ثابت ہے

---

[۱] نور عام طور پر روشنی کے معنی مین ہی اور اللہ تعالی کا نام نور بمعنی منور ہی اللہ تعالی ہی آسمانون کو ستارون ور سیارون سی اور زمین کو انبیا و اولیا وعلما و مومنین و مومنات سی اور مومنین و عارفین کی دلون کو نور ایمان وطاعات واخلاق ومعارف وحقائق سی منور کرنیوالا ہی اور خواص کے نزدیک نور اوس چیز سی عبارت ہی جو اپنی او پر زیادہ ظاہر ہو اور اپنی غیر کو ظاہر کرنیوالی ہو اور جیب وجود کا عدم سی مقابلہ کیا جاے تو وجود کا ظہور ہوگا اور عدم کا خفا اور جو چیز عدم سی زیادہ تاریک ہے اور ماہیات کو ظلمت عدم سی باہر لانیوالی ہو وہ نسبت اپنی غیر کی نور کی نام سی موسوم ہونیکی زیادہ لائق ہے اور اُنکا وجود وہ نور ہے جو کل اشیاء پر فائض ہی اور سب کا وجود اُنکے نور ذات سی ہے انتہٰے بقدر ضرورت ۱۲ [۲] نور ہے نور پر اور اللہ اپنی نور کی طرف جسکو چاہتا ہی ہدایت کرتا ہی ۱۲ [۳] اللہ آسمان و زمین کا نور ہی ۱۲ [۴] یا اللہ مین تجھ سی سوال کرتا ہون بحق سائلین تجھ پر و بطفیل اپنی رفتار کی سلوک کے جو تیری طرف ہے

یہانتک کہ ازراہِ کرم حق سائلین بہی ثابت ہے چنانچہ حصن حصین مین حدیث ثابت ہے، اللّٰهم[۵۱] انی اسئالك بحق السائلین علیك اور اگر حق حرمت اور عظمت و وجاہت مراد لیجیے[۵۲] بطریق وسیلہ درست ہے قال اللّٰه تعالی وابتغوا الیه الوسیلة انتہے اور بحق نبی دعامین بمعنی وسیلہ کے کہنا تعلیم[۵۳] آنحضرت صلعم سے بہی ثابت ہے حیث علم اللّٰهم انی اسئالك واتوجه الیك بنبیك محمد[۵۴] نبی الرحمة انتہے اور دعا کرنا حضرت آدم علیہ السلام کا واسطے قبول توبہ کے باین عبارت کہ اسئالك بحق محمد الا غفرت لی خود کتب تفسیر و حدیث مین موجود ہے پس اس سے بہی حقِ تفضلی مراد ہے نہ حقِ ایجابی اور اسی قبیل سے ہے جو اللّٰه تعالے نے جابجا قرآن مجید مین فرمایا ہے وکان حقا علینا نصر المؤمنین وکتب ربکم علی نفسه الرحمة وکان علی ربك حتما مقضیا وغیرهما من الآیات۔

حضرت مولانا شاہ عبد العزیز تفسیر فتح العزیز مین تحریر فرماتے ہین کہ در کتب[۵۵] فقہ مذکور است کہ دعا کردن بحق کسے مکروہ است، زیرا کہ کسے را بر خدا حقے نمی باشد و تفصیل مقام آنست نزدِ معتزلہ کہ افعال عباد را مخلوق عباد میدانند جزاے آن افعال حقِ حقیقی بندگان است و بر مذہب اہل سنت و جماعت افعال عباد مخلوق خدا اند پس عباد را بسبب آن افعال حقے ثابت نیست حقیقتاً بلکہ وعداً و جعلاً چنانچہ در حدیث صحیح آمدہ است کہ من آمن باللّٰه ورسوله واقام الصلوة وصام رمضان کان حقا علی اللّٰه ان یدخله

---

[۵۱] یا اللہ مین تجہسے سوال کرتا ہون بحق سائلین جو تجہپر ہے ۱۲ [۵۲] اللہ تعالے نے کہا کہ اور پکڑو تم اوسکی طرف وسیلہ ۱۲ [۵۳] جیسا کہ سکہلایا اے اللہ مین تجہسے سوال کرتا ہون اور تیری طرف بذریعہ تیرے نبی محمد نبی الرحمۃ کے متوجہ ہوتا ہون ۱۲ [۵۴] اور تہا حق ہمپر ایمان والون کو مدد دینا ۱۲۔ اور تمہارے رب نے اپنی ذات پر رحمت کو فرض کیا ۱۲۔ اور تہا تیرے رب پر عہد پورا ہونے والا ۱۲ [۵۵] کتب فقہ مین مذکور ہے کہ کسی کے حق سے دعا مانگنا مکروہ ہے اس لیے کہ کسی کا خدا پر حق نہین تفصیل مقام یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک جو بندون کے افعال کو بندون کا مخلوق جانتے ہین اون افعال کی جزا بندون کا حقیقی حق ہے اور بر مذہب اہلِ سنت و جماعت بندون کے افعال خدا کے مخلوق ہین پس حقیقتاً بندون کا اون افعال سے کوئی حق ثابت نہین بلکہ بطورِ وعدہ چنانچہ حدیث مین آیا ہے کہ جو اللہ پر ایمان لایا اور اوس کے رسول پر اور نماز قائم کی اور رمضان کے روزے رکہے تو

الجنۃ ھاجر فی سبیل اللہ او جلس فی ارضہ التی ولد فیھا۔ و نیز در حدیث صحیح از حضرت معاذ

بن جبل آمدہ ھل تدری ما حق العباد علی اللہ الخ۔ پس انچہ در روایت توبہ حضرت آدم علیہ السلام

آمدہ است محمول بر ہمان حق جعلی و تفضلی است و انچہ در کتب فقہ ممنوع است حق حقیقی است و از بسکہ

در سابق مذہب معتزلہ رواج بسیار میداشت و استعمال این لفظ موہم مذہب ایشان میشد فقہا مطلقاً

از استعمال این لفظ منع نمودہ تا خیال کسے بآن مذہب نرود این است انچہ درین مقام

موافق قرار داد علماے ظاہر است و اہل تحقیق چنین گفتہ اند کہ ہر یک از اکمل بنی آدم را باعتبار

صورت کمالیہ او اسمی است از اسماے الٰہی کہ تربیت او میفرماید پس سوال بحق کاملے از کاملان

اشارہ بآن اسم است اگر شخصے در وقت استعمال این لفظ ملاحظہ این معنی نماید قطعاً ملام و معاتب

نیست انتہیٰ واللہ اعلم بالصواب فقط

---

۴ تو اللہ پر حق ہوگا کہ وہ اوس کو جنت مین داخل کرے فی سبیل اللہ ہجرت کی یا وہین مقیم رہا جہان پیدا ہوا۔
نیز حدیث صحیح مین حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ کیا جانتے ہو کہ بندون کا حق اللہ پر کیا ہے پس روایت توبہ
حضرت آدم علیہ السلام مین جو کچھہ آیا ہے وہ اوسی حق جعلی و تفضلی پر محمول ہے اور کتب فقہ مین جو ممنوع ہے وہ حق حقیقی ہے
چونکہ پہلے زمانہ مین مذہب معتزلہ بہت رائج تہا اور اس لفظ کا استعمال اونکے مذہب کا وہم دلاتا تہا تو فقہانے اس
لفظ کے مطلقاً استعمال کو منع کر دیا تا کہ کسی کا خیال اوس مذہب کی طرف نہ جاے یہ ہے جو یہان پر موافق قرار داد
علماے ظاہر کے ہے اور اہل تحقیق نے ایسا کہا ہے کہ ہر ایک اکمل بنی آدم کا باعتبار اپنی صورت کمالیہ کے اسماے
الٰہی سے ایک اسم ہے جو اوس کی تربیت فرماتا ہے پس کاملین مین سے کسی کامل کے حق سے سوال کرنا اشارہ
اوس اسم سے ہے اگر کوئی شخص اس لفظ کے استعمال کے وقت اس معنی کا لحاظ کرے تو ہرگز قابل ملامت
وعتاب نہین ہے ۱۲ فقط

تمت بالخیر

صحت نامہ رسالہ الدر الیتیم فی ایمان آباء نبی الکریم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷	۲م	العزا	العزۃ
"	۴م	نزہم	نزہہم
۲۵	۳م	مضافً	مضافاً
"	۷ات	ی کے	ہی کے
"	۸ات	ون کے	اون کے
۲۸	۱۰ت	جالی ہے	جاتی ہے
۳۵	۱۸م	اسدہما	احدہما
"	۱۵ات	اسے	استثنے
۳۷	۱۹م	فجبطوا	فخبطوا
"	۱۹ات	جبط	خبط
۴۳	۱۷م	جومنعوا	ومنعوا
۴۷	۱۳م	من یبلغه	من لم یبلغه
"	۱۵م	انه	انهم
"	۲ت	کلام	کلام مین

اشتہار

تالیفات حضرت مؤلف کتاب ہٰذا

تحریر الانور فی تفسیر القلندر - فارسی - مطبوعہ ریاست رامپور ...... قیمت ۴ر

الفیض التقی فی حل مشکلات ابن العربی - فارسی - مطبوعہ ریاست رامپور - قیمت ۸ر

کشف الدقائق عن رموز الحقائق - فارسی مع ترجمہ - مطبوعہ ریاست رامپور - قیمت ۸ر

فاتح الابصار - فارسی مع ترجمہ - مطبوعہ ریاست رامپور ... قیمت ۴ر

زواہر الافکار شرح جواہر الاسرار - فارسی مترجم - مطبوعہ اصح المطابع لکھنؤ ... قیمت ۱۰ر

القول الموجہ فی تحقیق من عرف نفسہ فقد عرف ربہ - فارسی مطبوعہ آسی پریس لکھنؤ قیمت ۶ر

انتصاح عن ذکر اہل الصلاح - فارسی - مطبوعہ آسی پریس لکھنؤ ... قیمت ۴ر

الدرۃ البیضا فی تحقیق صداق فاطمۃ الزہرا - اردو مطبوعہ اصح المطابع لکھنؤ - قیمت ۳ر

احسن الافادہ لارباب الارادہ معروف برسالہ بیعت و وجہ بانوجہ - اردو مطبوعہ گلشن ابراہیمی قیمت ۲ر

المشتہر

قاضی محمد انتظام علی خان - محلہ قاضی گڈھی کاکوری ضلع لکھنؤ